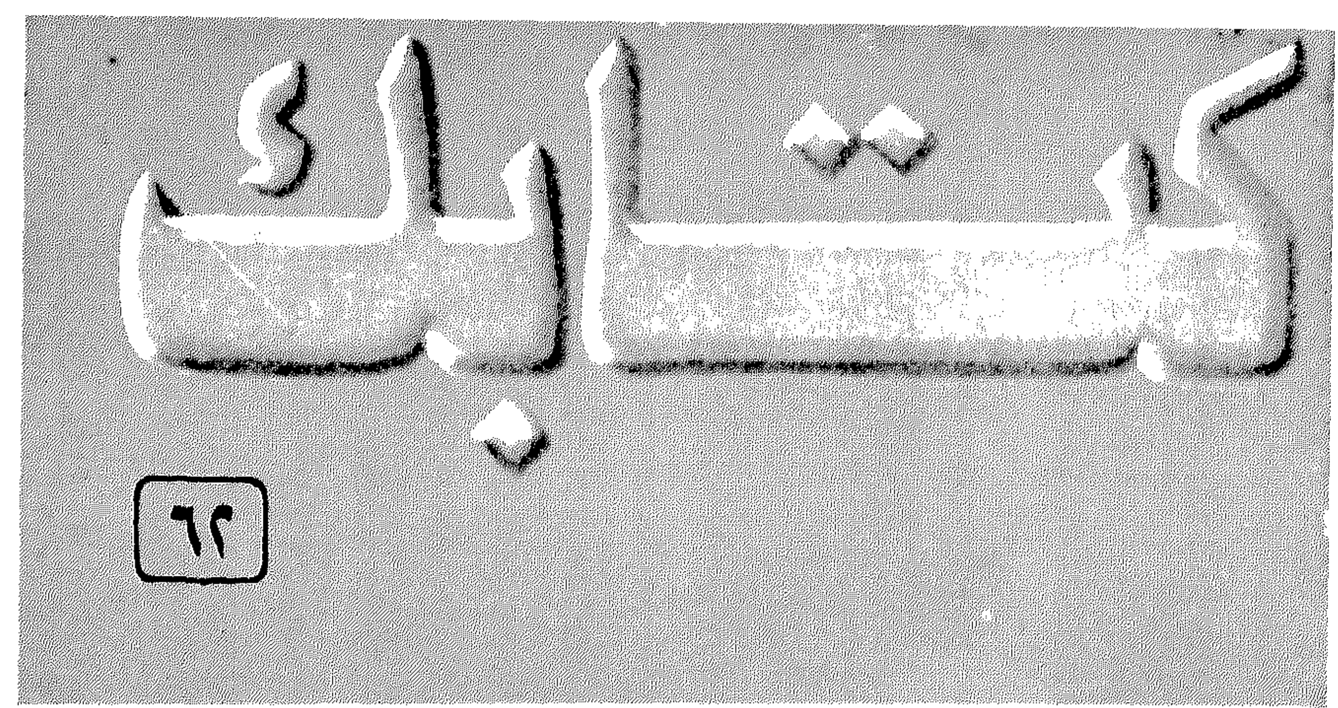
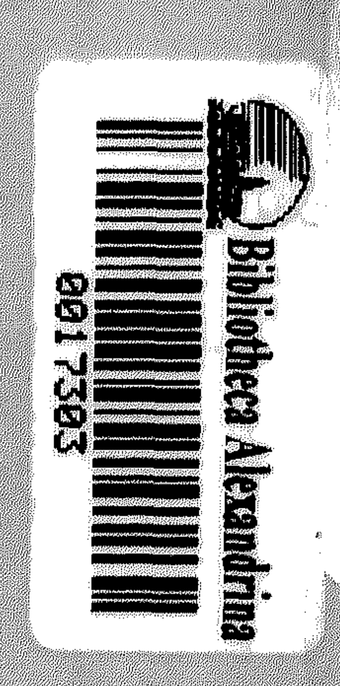
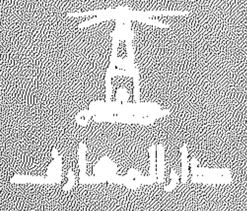


د . إبراهيم الدسوقي شتا

التصوف عند الفرس



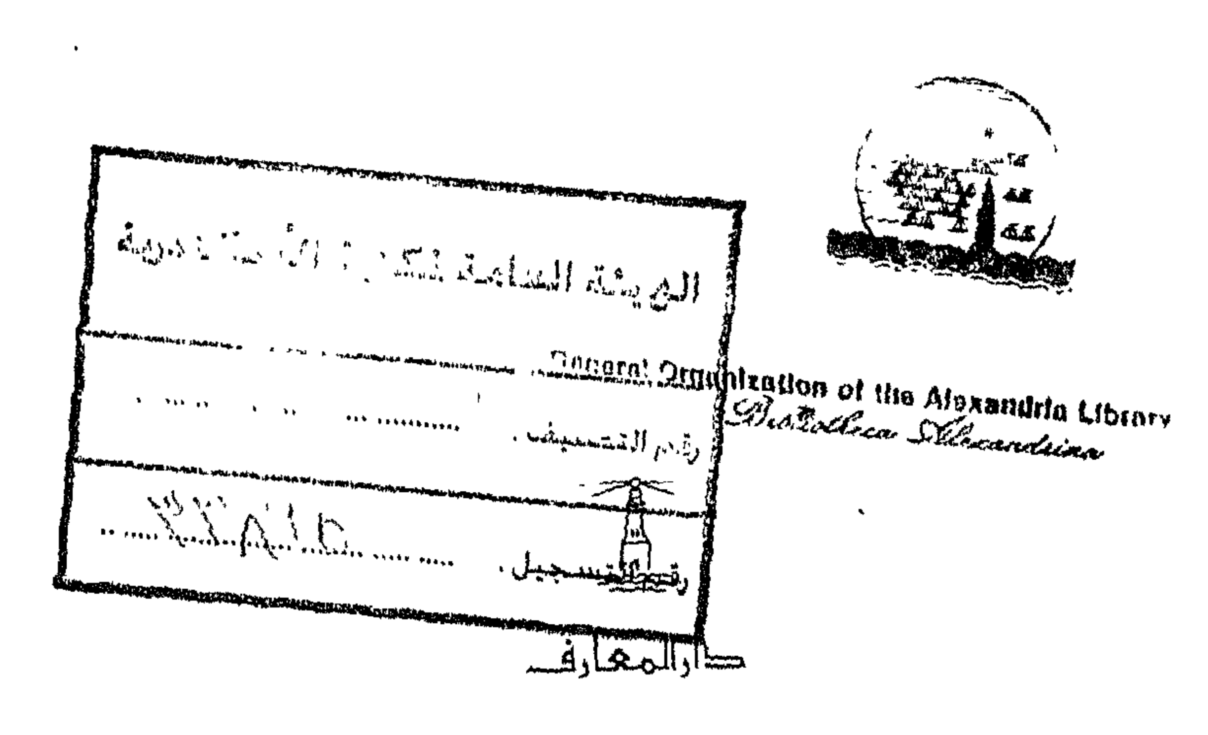


كتابك ٦٢

رئيس التحرير أنيس منصور

د. إبراهيم الدسوقي شتا

التصوف عند الفرس



دار المعارف

الناشر : دار المعارف – ١١١٩ كورنيش النيل – القاهرة ج . م . ع .

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

أولاً : منابع التصوف عند الفرس

١ – يُعَد ميدان التصوف الإسلامى من أرحب الميادين التى تجلت فيها إسهامات الإيرانيين فى أروع صورها ، ومن نافلة القول أنه من العسير على الدارس أن يتناول التصوف الإسلامى دون أن ينظر نظرة متفحصة إلى جانبه الفارسى ؛ فقد ظلّ التأثير والتأثر بين الجانبين سائداً طوال العصور فى صورة التبادل المستمر فى تيار حى . وقد تجلى هذا التبادل فى فترة النشأة وفى فترة الازدهار ، بل فى فترة الانهيار ! وساعد على ذلك أن اللغة الفارسية قد انتشرت فى منطقة واسعة من العالم الإسلامى تمتد من الهند إلى العراق العجمى وآسيا الصغرى ، ومن ثم فإن هجرات الطرق الصوفية فضلاً على هجرات الأفكار الصوفية تمثل فصلاً شائقاً من فصول سريان التيار الصوفى فى العالم الإسلامى .

وكانت العوامل السياسية إلى جوار سنة الحضور على شيخ تمثل الدافع لهذا الانتقال المستمر ، وأثبت التصوف الإسلامى أنه أقدر تيارات الحضارة الإسلامية على التأثر بالبيئة التى يحط فيها رحله ، وعلى امتصاص

أكبر قدر من سماتها البيئية والحضارات المحلية والقديمة فيها .

ولا يفرض الجانب الفارسى للتصوف الإسلامى نفسه من حيث إنه طرح كمصدر من مصادر التصوف الإسلامى ككل فحسب ، بل لأن هذا التيار – وإن مثل جزءاً من كل – كان ذلك الجزء الذى يمكن أن يلاحظ تميزه بسمات خاصة ؛ فإلى جوار غلبة الجانب العاطفى والشعرى على التصوف الفارسى يتميز أيضاً بأنه احتفل بأفكار خاصة كانت أقرب إلى الفلسفة منها إلى السلوك .

ويطلق الباحثون من الفرس على التصوف الفارسى اسم العرفان ، وواضح أن المصطلح قريب من «المعرفة» ، قاصدين بذلك أن السمة التى تميز التصوف فى إيران أنه تصوف فكرى أكثر منه تصوفاً سلوكيًّا ، وسنرى أن شعراء التصوف الكبار فى إيران قد خاضوا أكثر ما خاضوا فى موضوعات فكرية ، وأن التصوف كلما كان يتطور فى إيران كان يبتعد عن الاهتمام بمسائل السلوك بقدر قربه من مسائل الفلسفة ، وأن الاهتمام بالعرفان بدأ عند فلاسفة مثل ابن سينا ، وانتهى بفلاسفة مثل ملاصدرا ؛ كما أن الشعر العرفانى يمثل أكثر من ثلثى الشعر الفارسى .

٢ – لم يدخل الإسلام إيران على فراغ : فعرفان شيوخ إيران قد صبت فيه روافد عدة ؛ فتراث أمة من الأمم لا يموت بمجرد الغزو أو الدخول فى دين جديد ، بل يبقى كنار تحت الرماد يشع عند أول ريح جنباً إلى جنب التيارات الجديدة !

هذه حقيقة لا تنكر وإن أنكرنا بعض المبالغات التى وقع فيها مستشرقون من أمثال جولدتسيهر الذى فسر اختلاف تصوف أهل الصفة عن تصوف أبى سعيد أو بابا طاهر بأنه يرجع إلى عظمة الجنس الآرى دون نظر إلى عوامل التطور الفكرى . كان لابد أن تختلف روح التصوف فى إيران والروح فى بيئات التصوف الأخرى ، فمن المعروف أن إيران كانت لفترة طويلة قبل الإسلام ملتقى الحضارات ، كما نشأ فيها عدد من الديانات ظل تأثيرها إلى ما بعد دخول الإسلام ، وهذه الروافد الكثيرة ، وبنفس نسبتها إن لم تزد روح الإسلام العالمية السمحة التى تقبل ما يناسبها وتستوعبه وتذيبه فى تناسق فكرى وعاطفى ، إلى جوار الظروف والعوامل النفسية والتاريخية التى تدخلت فى تكوين النفسية الإيرانية – كونت الجانب الفارسى من التصوف الإسلامى :

(ا) كان تأثير النحل الهندية فى التصوف الفارسى عميقاً ليس من حيث مطابقة بعض سير الصوفية وأشهرهم إبراهيم بن أدهم لسيرة بوذا فحسب ، بل فى كثير من تفصيلات أفكاره ؛ فالوصول إلى الله أو الحق أو المطلق عند الجوكيين الهنود يمر بمرحلتين : السمبر اكناتا أى تركيز الخاطر فى نقطة واحدة ، والإسمبراكناتا أى التجاوز عن صور الذات والغوص فى فكر الذات العليا . والمرحلة الأولى عند متصوفة المسلمين تسمى بمرحلة جمع الخاطر ، أما الأخرى فتسمى بالمراقبة .

وإلى جوار ذلك فإن الجانب الخاص بعقيدة قتل النفس عند

الجوكيين الهنود وعند متصوفة المسلمين واحد : جاء فى الريجويدا «إن الذى يسلك طريق السلام والصدق والوفاء والصفاء ، ويكتسب جمع خاطره ، ويفكر فى برهما صباح مساء – يوفق فى قتل نفسه الآثمة ، ويستطيع أن يقاوم الموت» من هنا جاءت فكرة الموت قبل الموت التى روى لها المتصوفة حديثاً نبويًّا هو : «موتوا قبل أن تموتوا» .

وغنى عن الذكر أن الحال الناشئة عن نرفانا بوذا تشبه كثيراً حال الفناء عند المتصوفة المسلمين . وبحال الفناء هذا يستطيع الصوفى أن يقوم بأشياء وأفعال خارقة للعادة دون أن يصيبه أذى مما روى عن صوفية المسلمين وجوكية الهنود على السواء . كانت إيران هى معبر كل هذه الأفكار إلى البيئة الإسلامية ، كما روى أن الحلاج قد سافر إلى الهند . وقد امتزج التصوف الإسلامى بالتصوف الهندى بعد تكوين الدولة الإسلامية المغولية فى الهند . ويتجلى هذا الامتزاج فى طريقتين صوفيتين انتشرتا فى الهند ولا يزال لهما أتباع فيها إلى عصرنا الحالى : الطريقة الجشتية والطريقة القادرية .

ويمكن البحث عن تأثير الطريقة الجشتية فى شعر الشاعر الفارسى الهندى أمير خسرو الدهلوى «المتوفى ٧٢٥ هـ .» ولا يزال قبره داخل زاوية الجشتية فى دلهى . أما التأثير الهندى الخالص فيمكن أن يستدل عليه فى شعر الشاعر الهندى المسلم ميرزا أسد الله غالب «المتوفى ١٢٨٥ هـ» الذى كتب معظم إنتاجه باللغة الفارسية . وقد أفاض فى الحديث عن هذا

الامتزاج بين التصوفين الأمير المغولى المسلم محمد دارا شكوه فى كتبه الكثيرة التى كتبها بالفارسية ، ومن أهمها «سفينة الأولياء» التى أرخ فيها للطرق الإسلامية الصوفية مع تركيز خاص على تلك التى نشأت فى الهند .

(ب) والميدان الأعظم الذى امتزج به التصوف الإسلامى فى إيران ، وكان من نتاجه المباشر ظهور العرفان الفارسى هو الفلسفة الأفلاطونية المحدثة : فبدخول إيران إمبراطورية الإسكندر اجتمع الفكر اليونانى العقلى ونزوع الروح الشرقية للبحث فيما وراء العوالم المادية . والرواية القائلة بلجوء سبعة من فلاسفة بيزنطة فى عصر لاحق إلى إيران مشهورة إلى حد كبير . وقد تحدث شعراء الفرس المتصوفة كثيراً عن موضوعات الأفلاطونية المحدثة من قبيل وحدة الوجود واتحاد العاقل والمعقول وفيض عالم الوجود من المبدأ الأول وسجن روح الإنسان فى البدن وتلوثها بأدران المادة وميل الروح إلى العودة إلى وطنها والطريق الذى ينبغى عليها أن تقطعه فى عودتها واتصالها بالمبدأ الأول والعشق والمشاهدة والتفكر والسير فى الذات والرياضة وتصفية النفس والوجد والسكر الروحانى والوله والغيبة عن النفس ومحو التعينات الشخصية التى تعد حجاباً كثيفاً يمنع الاتصال بالله وفناء الجزء فى الكل فناء تاماً .

ولا يمكن فهم أشعار سنائى والعطار والرومى دون فهم لتاسوعات أفلوطين ؛ كما كانت أفكار أفلوطين عن المبدأ الأول أو العلة الأولى أو الواحد المطلق وفيض الموجودات كلها عنه فى جدول (تنازلى) ينتهى عند

الإنسان : أى المعلول المطلق . وقوله : إن على الإنسان لكى يصل إلى المعرفة الحقة – أن يعكس قوس النزول هذا بقوس صعود على درجات الفن والعشق والحكمة . ذلك الفن الذى يبعث الوجد والشوق والعشق الذى يحرك فى النزوع إلى المنشأ والحكمة أى العشق الكامل ، كانت هذه الأفكار أساس الموضوعات التى خاض فيها عرفاء إيران . وذلك إما عن ترجمات أصولها أو عن تفسيرات الفلاسفة المسلمين لها . أولئك الفلاسفة الذين تعد كتبهم بعض منابع العرفان .

وقد ذكر ابن سينا فى كتابه « منطق المشرقيين » أن الحكمة المشائية . هى حكمة العوام . وأنه فى سبيله إلى الحديث عن حكمة الخواص . وبالرغم من صدق السهروردى المقتول من أن ابن سينا لم يحصل على منابع هذه الحكمة فإن ابن سينا فى رسائله وضع لبنة فى بناء هذا الأساس وهى رسائله : « حى بن يقظان » و « رسالة الطير » و « سلامان وأبسال » و « رسالة فى العشق » . ولم تغب هذه الرسائل عن خواطر متصوفة الفرس ، فكتب فريد الدين العطار « منطق الطير » ترجمها إلى العربية الزميل « بديع جمعة » ونظم عبد الرحمن الجامى « سلامان وأبسال » ترجمها الزميل « عبد العزيز مصطفى » .

وغير ابن سينا ساهمت جماعة « إخوان الصفا » فى تقديم الفلسفة الأفلوطينية وتوفيقها أو تلفيقها بالدين الإسلامى ، كما كان لكتابات الإسماعيلية أثر كبير فى هذا المجال ، ولا يمكن أيضاً إنكار أثر الغزالى هنا

وخاصة فى مؤلفيه « الرسالة اللدنية » و « مشكاة الأنوار » اللتين أثرتا مباشرة فى أعمال السهروردى المقتول فى هذا المجال .

ويُعَدُّ شهاب الدين يحيى بن حبش السهروردى صاحب النصيب الأكبر فى مزج هذه الحكمة بالدين الإسلامى . وفى إرساء أساس العرفان وخاصة فى رسائله القصيرة التى كتبها كلها بالفارسية مثل « العقل الأحمر » و « حفيف جناح جبريل » و « لغة النمل » و « ذات يوم مع جماعة من الصوفية » و « صفير العنقاء » .

والواقع أن السهروردى يعد منشئ الفكر الإيرانى فى القرون السبعة الأخيرة ؛ فقد جمع فى فكره كل روافد الفكر الإيرانى . كما كان يعتبر « الذوق » هو وسيلة المعرفة .

ولعل النهاية المفجعة التى انتهى إليها السهروردى فى صدر شبابه جعلت مدرسة أخرى أكثر اعتدالاً فى مزج التصوف بالفلسفة تسود العالم الإسلامى . وهى مدرسة محيى الدين بن عربى « م . ٦٣٨ هـ . » الذى وضع نظرياته عن وحدة الوجود واتحاد العاقل والمعقول على أسس سابقة ثم حملها تلاميذه من الفرس إلى الآفاق ، ومن أهمهم صدر الدين القونوى وعبد الرازق الكاشانى وفخر الدين العراقى ، وتأثر بها أكثر عارفى إيران من أمثال سعد الدين حمويه وعزيز النسفى ومحمود الشبسترى وعبد الرحمن الجامى ، ويعد جلال الدين الرومى من ألمع من تأثروا بهذه المدرسة .

والخلاصة أن المدرسة الأفلاطونية المحدثة كانت أقوى المدارس تأثيراً فى بنية العرفان الإيرانى . وعلى يد نصير الدين الطوسى « م ٦٧٢ هـ . » امتزجت أفكار هذه المدرسة والمذهب الشيعى لأول مرة ، وذلك فى كتابه «أوصاف الأشراف» . واكتمل هذا الاتجاه على يد عدد من مفكرى الشيعة من أمثال قطب الدين الرازى وغياث الدين منصور دشتكى وأثير الدين أبهرى وجلال الدين الدوانى . ومن ناحية أخرى واصلت مدرسة ابن عربى تطورها فى إيران على يد سيد حيدر الآملى صاحب «جامع الأسرار» وابن أبى جمهور مؤلف كتاب «المجلى» وابن تركه الأصفهانى صاحب «شرح فصوص الحكم» و« تمهيد القواعد» .

وعند مدرسة « ملاصدرا » « م . ١٠٥٠ هـ» اكتملت هذه الحلقة من توفيق الفلسفة بالدين بأسلوب عرفانى . واستطاعت هذه المدرسة أن تواصل الفكر العرفانى فى إيران إلى القرون الأخيرة . ومن أهم أعلامها محسن فيض « م . ١٠٩١ هـ . » صاحب « الكلمات المكنونة » وعبد الرازق اللاهيجى « م . ١٠٧٢ هـ . » صاحب « الشوارق » ، وملا محمد هادى سبزوارى « م . ١٢٨٩ هـ . » الفيلسوف وصاحب المقامات والأحوال والمتخلص فى أشعاره باللقب «أسرار» .

ويضيق بنا المقام إذا عرضنا لكل الأفكار الفلسفية التى دخلت العرفان الإيرانى ، والجدير بالذكر هنا أن أغلب مفكرى إيران من

المتصوفة كانوا – بالرغم من هذا التأثر الواضح بالفلسفة – يحملون على الفلاسفة ويكفرونهم . ولم يكن الأمر عن عقيدة خالصة بقدر ما كان تلاؤماً مع الجو العام وخوفاً من الفقهاء الذين كانوا بالمرصاد لكل من تسول له نفسه أن يخوض فى أفكار يراها الفقهاء من قبيل « البدع » ؛ ومن ثم قدم العرفان الإيرانى شهداء ظلوا دائماً بمثابة الضمير أو المثال الذى يحتذى ، وأشهر هؤلاء الحسين بن منصور الحلاج وشهاب الدين السهروردى ، ويمكن أن نضيف إليهم هنا من الأسماء التى أقل شهرة عين القضاة الهمدانى وسيد عماد الدين نسيمى .

ولا يمكن أن نترك الحديث عن تأثير الفلسفة فى العرفان دون أن نشير إلى تأثير مدرسة أخرى – غامضة إلى حد ما – وهى المدرسة الهرمسية . وهذه المدرسة نتجت عن امتزاج الفكر اليونانى بالفكر المصرى الفرعونى فى الإسكندرية ، ثم انتقلت إلى شعوب البحر المتوسط وإيران . وكان أغلب تأثير الهرمسية فى ميدان العلوم العملية والعلوم الغريبة : فهرمس أو إدريس النبى عند المسلمين كان يعد دليل الكيمياء الإنسانية والقوى النفسية التى تعد جسراً بين العالم المحسوس والعالم المعقول . وقد أسند إليه ابن النديم فى الفهرست وضع اثنتين وعشرين رسالة فى فنون العلم المختلفة . وقد ترجم أفضل الدين الكاشانى كتابه المسمى « زجر النفس » أو « معاضلة النفس » إلى اللغة الفارسية تحت عنوان « ينبوع الحياة » أو « ينبوع النفس لهرمس » . وإلى هرمس وكتاباته يرجع جنوح عارفى

المسلمين إلى النيرنجات والطلاسم والعلوم العريبة التى عدت فى عصر من العصور من مستلزمات العارف أو المتصوف ، بل إن بعض كتب جابر ابن حيان — وهو يذكر أيضاً كصوفى من نوع خاص — تذكر فضل هرمس عليه . وفى هذا المجال يذكر أن مزج ذى النون المصرى للتصوف بالكيمياء كان من تأثير أفكار هرمس عليه . وكان ذو النون شيخاً لعدد من المتصوفة الإيرانيين منهم على سبيل المثال سهل بن عبد الله التسترى وعباس بن حمزة النيسابورى ويوسف بن الحسين الرازى، ويقال : إن الشيخ الأخير سافر إلى مصر ليتعلم الكيمياء واسم الله الأعظم على يد ذى النون . كما نقل عن الفلسفة الهرمسية عجز القياس الأرسطى عن الوصول إلى الحقائق الإلهية.، تلك الفكرة التى أثرت فى الحلاج والخراز .

وهناك فكرة أخرى من الهرمسية سادت الفكر الشيعى وخاصة الإسماعيلى ، وتسربت إلى العرفان ، وهى فكرة المطابقة التامة بين العالم الصغير أى الإنسان والعالم الكبير أى الكون . وتنسب أبيات شهيرة فى هذا المجال إلى الإمام على ، وبالرغم مما يقال من أن أول من طرق هذه الفكرة هو ابن عربى فإنه يمكن تتبع أصول هذه الفكرة عند المفكر الإسماعيلى العظيم «ناصر خسرو» «م. ٤٨١ هـ.» ومنه انتقلت إلى الصوفية المتأخرين ، وفصلت تفصيلاً شديداً عند محمود الشبسترى فى منظومته «گلشن راز أى روضة السر» .

أما فى الإلهيات فقد كان هرمس من القائلين أيضاً بأن الذات الإلهية

أعلى من كل استدلال ومنطق ، وأن طريق الوصول إليها هو الزهد وتهذيب النفس ثم الشهود والإشراق ، وهذه الفكرة تتفق تماماً مع ما يراه العارفون .

ولعل أهم الأفكار الهرمسية التى تسربت إلى العرفان الإيرانى منذ القرن السادس – وكان من المشهور إلى عهد قريب أنها من تأثير الإسماعيلية – فكرة الاعتقاد بأن هناك هادياً سماويًّا يساعد السالك فى الوصول إلى الحقيقة ، وفى النهاية يتحد به السالك ، فهذا الهادى هو نفس حى بن يقظان ابن سينا ، والشاهد فى السماع عند عارفى القرن السابع والمرشد عموماً عند كل الطرق الصوفية ، وكان يسمى عند هرمس « الطباع التام » .

(جـ) وإلى جوار هذه المذاهب الوافدة التى استوعبها متصوفة إيران ، وألبسوها ثوباً إسلامياً – كان فى إيران بقايا مذاهبها الخاصة قبل الإسلام ، وما يهمنا فى هذا المجال هما الزردشتية والمانوية :

أما الزردشتية فبالرغم من أنها كانت ديانة عملية تمجد القوة ، وتهتم بالواقع الإنسانى أكثر من اهتمامها بعلاقة الإنسان بما هو خارج ذاته – فإنها تعرضت بشكل ما لمشكلة المصير الإنسانى ، واهتمت بجوانب أخلاقية نابعة من تفكير القوم آن ذاك . وفى كتاب زردشت الأبستاق إلحاح مستمر على جانب التطهر فيما يتعلق بجميع جوانب حياة الإنسان ، وعند الزردشتيين أن القوتين : الخيرة « الإسبنتامينو» والشريرة « الأنكَرة

مينو» فى كل إنسان ، لكن عليه أن يقاوم القوة الشريرة حتى يخرج بالقوة الخيرة من حد القوة إلى حد الفعل .

ولقد كانت الثنوية والصراع بين القوتين فى داخل الإنسان وتغلب الخير حيناً ونوازع الشر حيناً آخر – من أهم الجوانب التى خاض فيها متصوفة إيران ؛ كما كان التصور الزردشتى لعالم الدين المملوء بالنور والملائكة بالقوة والملائكة بالفعل كنزاً من الكنوز التى اشتق منها الصوفية رموزهم ، ولاشك أن دراسة عرفان السهروردى المقتول دون دراسة للزردشتية وعوالمها دراسة ناقصة . وتنتشر فى أجزاء الابستاق المعروفة باليشتات صلوات زردشتية يرجى فيها آهورامزدا أن يدل على طريق معرفة الخالق الكلى عن طريق العقل المقدس .

وإلى جوار ذلك فإن عقيدة الـ « دئنا » الزردشتية والقائلة بأن روح الإنسان قبل حلولها فى البدن كانت تنزل فى عالم الملكوت ، وبعد هبوطها انقسمت قسمين : قسم حل فى البدن وقسم آخر بقى فى صورة ملاك لتلك الروح فى العالم الباقى ليرعى نصفه الذى حل فى البدن ويجاهد فى هدايته إلى عالمه الباقى ، هذه العقيدة كانت منشأ الحديث عن غربة الروح فى عالم الأرض وحنينها الدائم إلى العالم الملكوتى والذى خاض فيه متصوفة الفرس .

وأخيراً وليس آخراً فإن مصطلحات الديانة الزردشتية مثل المجوسى الكبير ومعبد النار والخرابات كانت المعين الذى اشتق منه شعراء الصوفية

الفرس رموزهم .

ومن الجدير بالذكر هنا أن غنى عالم الروح فى الديانة الزردشتية كان يغرى بتصور رحلات إلى هذا العالم . ومن حسن الحظ حفظت لنا إحدى هذه الرحلات فى لغة فارسية إسلامية ، وهى الرحلة التى كتبها الموبذ زرادشت بهرام بزدو المسماة «أرداويراف نامه» . وليس هناك ما يمنع الشك فى أن هذه الرحلة كانت أحد المنابع التى ساعدت فى ظهور رحلات الصوفية إلى العالم الآخر والتى سميت بالمعارج . ومن معارج الصوفية الفرس التى تذكر فى هذا المجال معراج الشاعر سنائى المسمى «سير العباد إلى المعاد» ومعراج الشاعر فريد الدين العطار المسمى «مصيبت نامة أى كتاب المصيبة» ومعراج محمد إقبال المسمى» جاويد نامة : «أى كتاب الخلود» . ومعراج سنائى ميسر بالعربية بعرض وتحليل قدمهما الزميل رجاء جبر ، كما أن معراج إقبال ميسر بترجمة وتحليل رائعين قدمهما الزميل محمد السعيد جمال الدين وترجمة شعرية قدمها حسين مجيب المصرى . وما من شك أن لمعراج سنائى تأثيراً فى كوميديا دانتى لا فى الجو العام فحسب بل فى بعض التفصيلات .

ومن الجدير بالذكر هنا أن من بين التهم التى كانت توجه للحلاج الترويج للمجوسية والإلحاد والإيمان بالأصلين . وعالم شطحات أبى يزيد البسطامى يكاد يكون عالماً زردشتيًّا .

أما الديانة المانوية فتعد من أهم الديانات القديمة التى اهتمت

بالجانب الروحى من حياة الإنسان . ومعظم ما يراه الباحثون من تأثيرات المسيحية إنما هو من تأثيرات المانوية . كان اهتمام المانوية بالمعرفة « الغنوص » ملمحاً بارزاً ميزها عن الزردشتية ؛ كما كانت المانوية من أوائل الديانات التى ميزت بين نوعين من العبادة : عبادة للعوام ، وعبادة للخواص . وعبادة الخواص لا يقدر عليها إلا المخلصون ، وكانت هذه العبادة نوعاً من السلوك الصوفى . كان الصوم عندهم نوعاً من « الطوى » الذى كان ميداناً رحباً من ميادين التصوف الإسلامى . كما كان هؤلاء ممنوعين بأمر الدين من الزواج والتملك وأكل اللحم !

وكان هدفهم من كل هذا منحصراً فى تحرير الروح عن طريق المعرفة القائمة على سلوك دينى وتعبدى ورياضى صوفى ، ومن ثم لا يستبعد أن يكون الزهد الفلسفى المانوى أحد مصادر التصوف الإسلامى . كان الهدف من حياة الإنسان عند مانى هو أن يكافح عن طريق النور الذى فى داخله « الروح » ضد الظلمة « المادة أو الجسد » وقد ترجمت هذه الفكرة عند عارفى إيران بأن الإنسان روح لطيفة حبست فى بدن كثيف ، ولا تنجو الروح إلا عن طريق السلوك والعشق .

ويضيق بنا المجال إذا ذكرنا بعض أشعار جلال الدين أو حافظ الشيرازى التى تتناول هذه المعانى وهى ميسرة باللغة العربية عن طريق الترجمة الرائعة التى قدمها أستاذى المرحوم محمد عبد السلام كفافى لدفترين من مثنوى جلال الدين والترجمة العذبة التى قدمها المرحوم

إبراهيم أمين الشواربى لمختارات من غزليات حافظ الشيرازى .

٣ – وإلى جوار كل هذا التراث ، وبسيطرة أشد – كان الإسلام ، فهو المنطلق الرئيسى والبوتقة التى تفاعلت فيها كل هذه الأفكار . والإطار الذى ضمها وألف بينها وحورها ومنحها الروح ، فالعارف مسلم وموحد قبل كل شىء ، ولم يكن من المستطاع أن يحط العارف من قدر الشريعة أو يتجاهلها ، فإذا كانت الطريقة هى القلب فإن الشريعة هى التى تحقق التوازن الذى به يتم للطريقة سيرها . وهى التى تمهد للطريقة الطريق . هذا وإن عبر بعض العارفين بأن الطريقة « لب » فى مقابل الشريعة التى هى « قشر » أو أن الشريعة « ظاهر » فى مقابل الطريقة أو « الباطن » – فإنهم قالوا أيضاً : إنه لا غنى لأحدهما عن الآخر . وبوجود التأسى والقدوة تتم عناصر السلوك العرفانى :

(١) وقد خاض الصوفية فى مشكلات كلامية عند مناقشتهم للتوحيد ، والشهادة « لا إله إلا الله » دستور شامل متعدد الأطراف يحصر الصوفى فى دائرة الله ويقطعه عن « الأغيار » ، والشهادة من نفى وإثبات فكأنه لا يوجد إثبات كلى إلا بعد نفى كلى . والله فحسب هو صاحب الوجود الحقيقى وكل ما سواه ذو وجود ظلى . والعالم كله فاض عن ذاته كما تفيض الشمس بالنور . والله نفث فى الإنسان من روحه . وكرمه على كل المخلوقات ، ومن ثم فالإنسان مسئول نتيجة لهذا التكريم .

والعبادات ظاهر وباطن ، وباطنها هو الحق ، أما ظاهرها فهو

حجاب . وأهم تفصيل لبواطن العبادات ورد فى كتاب «كشف المحجوب» للهجويرى (له ترجمتان عربيتان : الأولى قامت بها إسعاد قنديل عن الفارسية . والأخرى ترجمها محمود أبو العزايم عن الإنجليزية وطابقها على النص الفارسى . وزاد عليها ، وقدم لها كاتب هذه السطور) .

وكلام الله القرآن ذو ظاهر وباطن . بل إن له سبعة أبطن كما ذكر سنائى وجلال الدين . وهو يخضع للذوق لا للعقل . وحروفه حجاب عليه . وقد استخرج الصوفية أصول كل مقاماتهم وأحوالهم من القرآن ، وذلك لوضع أساس للطريقة من الشريعة . ولهم عليه تفاسير وتأويلات خاصة بهم ، ومن أهم تفاسيرهم تفسير السلمى وتفسير القشيرى « لطائف الإشارات» وتفسير الأنصارى الذى أوصله إلينا أبو الفضل الميبدى والمسمى «كشف الأسرار وعدة الأبرار» وهناك تفسير أكثر احتفالا بالتأويل هو تفسير صدر الدين القونوى . وعلاوة على ذلك استعمل بعض الصوفية الفرس القرآن استعمالاً بيانيًّا . فذكروا آياته أو أجزاء منها بطريقة مكثفة فى أبياتهم للتعبير عن دفقات شعورية ، واستوحوا من القرآن حكايات وأمثالاً ليدللوا بها على أفكارهم ، وليقربوها من المريدين .

وبعد التوحيد والقرآن يأتى دور الرسالة ، وقد نال الرسول عليه السلام عند الصوفية مكانة لا تدانيها مكانة ؛ فهو أولهم وإمامهم ورأس طرقهم

على اختلافها ، وهو الإنسان الكامل . وفكرة النور المحمدى التى يسند الحديث فيها إلى ابن عربى تحدث عنها سنائى قبله بقرن كامل : فالرسول أول الأنبياء خلقاً آخرهم بعثاً ، وكان نبيًّا وآدم بين الماء والطين . وهو أول الفقراء والمفتخر بالفقر . وقد وضع الله تعالى علماً خاصاً فى قلبه وعلمه الحقائق الأزلية . وهو الغرض من خلق الإنسان . وبه يتم خلقه . وهو المختص برتبة «قاب قوسين» من بين الأنبياء والملائكة . وهو «المتوسط» بين المخلوق والخلق ، وشرعه فوق العقل . ولا تقل أحاديث الرسول عليه السلام عند الصوفية مكانة عن القرآن الكريم . وبالطبع كانت فرصة الصوفية فى وضع الأحاديث النبوية أكثر أمناً ، ومن ثم تتكرر بعض الأحاديث النبوية بنصها ومعانيها فى كل كتب الصوفية ، كما استوحوها أيضاً حكايات وأمثالاً .

ولا يقتصر دور القدرة هنا على الرسول ، بل يتجاوزه إلى الصحابة رضوان الله عليهم . وهنا يختلف الصوفية وبخاصة المتطرفون هذا بالرغم من الحديث النبوى «أصحابى كالنجوم بأيهم اقتديتهم اهتديتم» ، وكل صحابى يمثل قيمة من قيم التصوف ، وكلهم بالطبع عارفون واصلون ؛ لأنهم أدركوا قبساً من نور النبوة الساطع . ولا توجد طريقة صوفية لم تسند خرقتها إلى أحد الصحابة ، وكان للإمام على النصيب الأكبر بحيث إنه عوض حكم الدنيا بحكم الدين . وهو أيضاً رأس الفتيان . وعنه انتقلت الطريقة والعلم الباطنى عن طريق سلمان الفارسى وحبيب

العجمى . وإلى سلمان يسند تنظيم الطرق الذى انتقل أيضاً إلى نقابات الحرف والصناع . وخلال تطور التصوف كان يخلق قدواته الخاصة به كالحلاج وغيره . وأسندت إلى الشخصيات الصوفية القديمة حكايات نقلت نقلاً من الآداب الشعبية ، وأقوال لا يمكن – طبقاً للاستقراء العلمى – أن تدور لهم فى خاطر ، وخير مثال على ذلك ما ورد فى كتاب « تذكرة الأولياء » لفريد الدين العطار . وبنسبة أقل فى كتاب « نفحات الأنس » لعبد الرحمن الجامى..

(ب) وبعد أن تكتمل حلقات الشريعة من توحيد وتأسٍ وقدوة يبدأ دور الطريقة ، ولابد من التوفيق بينهما . ومن هنا أصر العارفون على أنه لا يمكن الطريقة أن تبدأ دون الشريعة . والطريقة بلا شريعة نوع من المروق لا يوصل إلى الحقيقة ، وأكثر الصوفية شططاً لم يتخل عن الشريعة مهما وصل فى الطريقة ، والملاحظ هنا أن بعض المسالك المتطرفة مثل « القلندرية » لم يقم أتباعها – من أمثال الخيام وحافظ – بالهجوم على الشريعة ، بل كان هجومهم كله منصباً على فقهاء الشريعة المرائين الذين يظهرون خلاف ما يبطنون ! .

والتناسق بين الشريعة والطريقة هو الذى يوصل إلى الحقيقة . ويرمز لها جميعاً بالدائرة – كما قال سيد حسين نصر . فمن أى نقطة فى الفضاء يمكننا أن نرسم دائرة ، وأن نمد عدداً غير محدود من الأشعة تصل كل نقطة على محيطها بمركزها ! والمحيط هو الشريعة التى تشمل بمجموعها

الأمة الإسلامية كلها ، وبقبول المسلم للشريعة يصبح كالنقطة على محيط الدائرة ، أما الأشعة فهى الطرق من المحيط إلى المركز ، ومن ثم فهناك إلى الله طرق كثيرة بعدد أنفاس بنى آدم ، وفى المركز عندما ينتهى مسار الشعاع نجد الحقيقه . وقد يقنع بعضٌ بالوقوف على المحيط ويسعى بعض آخر للوصول إلى المركز ، وقد يفرط بعض فى جانب ما . وفى النهاية تجمعت مجموعات من الأشعة – لضعف الشعاع الواحد وتعرضه للهجوم وبتأثير من الإسماعيلية – معاً ، وظهرت الطرق الصوفية . وبينما كانت فى البداية تجمعاً فكرياً أصبحت تجمعاً فحسب ، وبينما كان الصوفى فى البداية يسيح فى البوادى على التوكل ويرفض صحبة الخضر – وهو المرشد الأول – أصبح يمر فى سلاسل بشرية من غوث وقطب وبدل حتى يصل ، ولكن للطرق الصوفية – ومن أهمها الكبروية والمولوية والجيلية والنقشبندية – حسنات ، وهى أنها أسهمت فى نشر الإسلام فى أماكن كثيرة من العالم ، وحفظت أصول التصوف – على الأقل – من الزوال فى أشد العصور إظلاماً .

ولا نستطيع أن نترك الجانب الإسلامى فى التصوف الفارسى دون أن نشير إلى قضية التصوف وصلته بالتشيع ، وتميل الأبحاث الإيرانية المعاصرة إلى الحديث كثيراً عن هذا الجانب ، وأسندوا إلى الأئمة معظم أصول العرفان ، وليس هنا بالطبع مجال الحديث عما قيل بشأن الصلة بين التصوف والولاية وبين التشيع والإمامة أو عصمة الأولياء وعصمة

الأئمة أو التأويل الصوفى والتأويل الشيعى ؛ فكل هذا يمكن الرجوع إليه فى أبحاث أكثر إفاضة « مثل الصلة بين التصوف والتشيع لكامل مصطفى الشيبى » . غير أن الجدير بالذكر هنا أن كل هذه القضايا قد ثارت مؤخراً . فلا يمكن أن نلمح أى حديث عن الانحياز إلى مذهب دون الآخر عند كبار الصوفية مهما تعسف مؤرخو الشيعة فى نسبتهم إلى التشيع ، ولعل سنائى المثال العظيم على ذلك ، فقد تحدث عن الصحابة والخلفاء وآل البيت وأئمة الفقه الأربعة ، وكانت هذه القضية أيسر من أن تأخذ حيزاً من اهتمام الصوفى أو العارف الذى جعل العشق ديدنه وجعل قلبه قابلاً كل صورة : يقول مجد الدين البغدادى فى كتابه « تحفة البررة » : إن على الصوفى ألا يميل إلى مذهب بعينه من مذاهب الإسلام ، بل عليه أن يوفق بينها جميعاً . أما ما يعمد إليه بعض الباحثين المعاصرين من تحميل هؤلاء فوق ما كانوا يقصدون ، أو نسبة بعض الصوفية إلى الإسماعيلية لمجرد حديثهم عن المراتب أو التشابه بين العالم الصغير والعالم الكبير — فتعسف لا مسوغ له ، فهذه الأفكار أقدم من التشيع عموماً ومن الإسماعيلية خصوصاً .

ثانياً : نظرة على أهم تيارات التصوف الفارسى

١ – ليس من قبيل المصادفات إذن أن تنشأ الحركة الصوفية المتطورة فى البصرة ، وهى بيئة شبه فارسية . والواقع أن الدارس لابد أن يتوقف عند هذا العدد الهائل من الصوفية التى تمتد أصولهم إلى إيران ، والذين ترد ترجماتهم فى كتب التصوف العربية ؛ وأن يستوقفه أيضاً أن هؤلاء جميعاً كانوا من أصحاب جوامع الكلم ، وأن بداية التعمق الصوفى والإغراق فى الرمز أو ما عرف باسم الشطح كان على يد أبى يزيد البسطامى ، وهو من أصل فارسى . وبالرغم من أن هؤلاء جميعاً عبروا عن أذواقهم ومواجيدهم باللغة العربية – فإن هذه الأقوال تعد من تراث التصوف الذى كتب باللغة الفارسية . ومن ثم فإن متصوفة إيران فى القرن الثالث الهجرى وقبل نشأة اللغة الفارسية الإسلامية كانوا قد وضعوا أساسس التصوف الفارسى . ومن أهم هؤلاء : أبو تراب النخشبى وأحمد ابن خضرويه البلخى وأبو حفص الحداد وحمدون القصار وأبو عثمان الحيرى النيسابوريين .

ومن الواضح أن تعدد ميادين التصوف والموضوعات التى كانت تخضع للجدل بين الصوفية قد ميز بين مدرستين : مدرسة خراسان . ومدرسة بغداد ، وقد تجاوزت مدرسة خراسان موضوعات الصوفية

الأوائل التي كان أغلبها يدور حول الزهد والخوف والرجاء إلى موضوعات أخرى تتصل اتصالاً مباشراً بالمعرفة والفناء والوحدانية .

وفى أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجريين عاش الحلاج ، وإليه يسند نظم ديوان بالفارسية أغلب الظن أنه منحول ، فعلى لسان بعض معاصرى الحلاج جرى ما يفيد أنه لم يكن يعلم الفارسية . وقد ظل الإنتاج بالعربية طوال القرن الرابع وشطراً من القرن الخامس الهجريين ، ومن أهم الصوفية الإيرانيين فى هذه الفترة : أبويعقوب يوسف ابن الحسين الرازى فى الرى ، وأبوبكر الوراق الترمذى فى بلخ ، وأبو الحسن بندار فى أرجان ، وأبو عبد الله محمد بن خفيف الشيرازى فى شيراز ، وإليه تنسب وصية فارسية لمريديه أغلب الظن أنها مترجمة فى عصر لاحق عن وصيته الأصلية العربية وقد استمرت مدرسته من بعده حوالى قرن من الزمان فى شيراز .

ومن أعلام هذه الفترة أيضاً : أبو الفضل بن حسن فى سرخس ، وأبو العباس القصاب فى آمل ، كما كان من رجال التصوف السلمى صاحب الطبقات والقشيرى صاحب الرسالة وكلاهما عاش فى نيسابور .

ومع الأسف أنه ليس بين أيدينا إلا القليل مما نسب إلى صوفية هاتين الفترتين ، ويذكر الهجويرى أنه رأى للحلاج خمسين تصنيفاً فى بغداد وما حولها ؛ كما نسب إلى الوراق الترمذى تأليف كتاب اسمه «كتاب الزهد» وآخر اسمه «آداب الصوفية» ونُسِب إلى أبى عبد الله الترمذى

كتابان هما «ختم الولاية» و«كتاب النهج» ، وإلى تلميذه محمد بن على الملقب بالحكيم الترمذى كتاب اسمه «تاريخ المشايخ» ، وإلى يحيى بن معاذ الرازى كتاب «مراد المريدين» ، وإلى سهل التسترى نسبت كتب كثيرة منها : «دقائق المحبين» و«مواعظ العارفين» و«جوابات أهل اليقين» ، كما ينسب إلى ابن خفيف الشيرازى عدد من الكتب أهمها «أدب المريدين» و«أسماء مشايخ فارس» ، وما من شك فى أن أصحاب الموسوعات الصوفية – وأغلبهم من الفرس – قد استفادوا من هذه الكتب عند وضعهم لكتبهم . ومن أهمهم القشيرى صاحب الرسالة ، وأبو نعيم صاحب حلية الأولياء والسراج الطوسى صاحب اللمع والإمام الغزالى صاحب الإحياء ، وكلهم من أصل فارسى . ولا نستطيع أن ننكر تأثير هذه الأعمال على كل ما كتب بالفارسية فيما بعد ، وكانت معرفة اللغة العربية ضرورية عند متصوفة الفرس ، وليس من بينهم من لم يؤلف كتباً ورسائل باللغة العربية حتى عصور متأخرة جدًّا .

٢ – وإلى جوار رسائل ابن سينا العرفانية التى سبق ذكرها بدأ التأليف فى التصوف باللغة الفارسية بكتاب إبراهيم بن المستملى البخارى «م. ٤٣٤ هـ.» «شرح التصرف لمذهب أهل التصوف» للكلاباذى . ومعظم بدايات كل الفنون فى الفارسية عن طريق الترجمة عن العربية ، ولا ينبغى أن ننظر إلى هذا الكتاب على أنه شرح وترجمة فحسب . فالكتاب فى أربعة مجلدات كبيرة الحجم ، ويكاد يقترب حجماً من

كتاب إحياء علوم الدين للغزالى ، ويمكن أن ندرك الإضافات التى قام بها البخارى إذا نظرنا إلى حجم «التعرف لمذهب أهل التصوف» وفى إضافاته ذكر الشارح كل ما وصل إليه من روايات عن المشايخ انتشرت شفاها وبعض الأنظار الصوفية حول الآيات القرآنية والأحاديث النبوية التى يمكن أن يرى تأثيرها المباشر عند سنائى الذى ذكر صراحة أنه قرأه .

ومن صوفية هذا القرن الذين تركوا تأثيراً واضحاً على التصوف الهجويرى «م. ٤٦٥ هـ.» صاحب كشف المحجوب الذى يعد فى منهجه وأسلوبه من أوائل الكتب التى قامت بتحليل التصوف ، كما يقدم إلماعات إلى مدارس التصوف المختلفة فى عصره ، وإلى بعض مشايخ الصوفية الذين لم يرد ذكر لهم فى كتب التصوف العربية .

ومنهم أيضاً أبو سعيد بن أبى الخير «م. ٤٤٠ هـ.» والذى كان أول من كتب شعراً صوفياً فارسياً فى قالب الرباعيات ، وندين بمعظم علمنا بهذا الشيخ إلى الكتاب الذى ألفه عنه محمد بن المنور – وهو أحد حفدته فى تاريخ لاحق «حوالى ٥٧٤هـ.» ، وبين أيدينا ترجمة عربية له لإسعاد قنديل . وبابا طاهر الهمدانى «م. ٤١٠ هـ.» وقد ترك بعض الرباعيات التى تعبر عن خوفه وقبضه واضطرابه وحيرته فى الوجود وشوقه إلى اللامحدود .

ومن صوفية هذه الفترة عبد الله الأنصارى «م. ٤٨١ هـ» صاحب طبقات الصوفية الذى يعتقد للوهلة الأولى أنه ترجمة لطبقات السلمى

وإن كان يحتوى على بعض إضافات الأنصارى ، وله رسائل متعددة بالفارسية أشهرها وأقواها تأثيراً فى التصوف « مناجاة نامة أى كتاب المناجاة » التى تعد بأسلوبها العاطفى المتوهج من عيون الأدب الصوفى الفارسى ، ومهدت الطريق لصيغة من التعبير تكاملت على يد سنائى فى غزلياته ، وبلغت قمتها فى ديوان « شمس الدين التبريزى » لجلال الدين الرومى ، واستعمل فيها الأنصارى بعض التعبيرات والكنايات حول موضوع العشق سادت الأدب الصوفى طوال عصوره ؛ كما كان الأنصارى أول من تناول قصة « يوسف وزليخا » من منظور صوفى وبعده أعاد عبد الرحمن الجامى نظمها من نفس المنطلق ، وبين أيدينا ترجمة عربية لها للزميل عبد العزيز مصطفى .

وفى نهاية هذه الفترة حاز التصوف انتصاره الأكبر على يد أبى حامد الغزالى ، ولم ينس الغزالى مواطنيه فلخص لهم موسوعته إحياء علوم الدين فى كتاب سماه « كيمياى سعادت » ، وقد حجبت الشهرة العظيمة التى نالتها أعمال أبى حامد أعمال أخيه الأصغر أحمد الغزالى ، ومن أهمها بالفارسية « السوانح » التى تتناول العشق بأسلوب حافل بالوجد وبحر الحقائق وهى معراج صوفى . ويعد الخيام « المتوفى فى أوائل القرن الخامس على الأرجح » صوفياً قلندرياً فى بعض رباعياته . أما الرباعيات الحافلة بالوجد الصوفى والسلوكى فأغلب الظن أنها منحولة .

٣ – ويُعَدُّ سنائى الغزنوى « م . ٥٣٥ هـ » أول الشعراء الفرس

المتصوفة الكبار. ويقال : إنه كان من مريدى أبى يوسف الهمدانى وإن لم يذكر سنائى ذلك فى مؤلفاته على كثرتها . وأعظم مؤلفات هذا الشاعر منظومته «حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة» التى تعد أيضاً من أعظم كتب التصوف التى ألفت بالفارسية . والمنظومة تحتوى على جميع المعارف الإسلامية التى كانت سائدة فى عهده ، وهذا من وجهة نظر صوفية فى اثنى عشر ألف بيت . (يشمل الجزء الثانى من الرسالة التى أعدها كاتب هذه السطور عن الحديقة لنيل الدكتوراه ترجمة ما يقرب من ثمانية آلاف بيت منها) .

ومعظم الأفكار التى تناولها الصوفية بعد سنائى توجد أصولها فى الحديقة ، كما يعد سنائى أول من أرسى دعائم العرفان الإيرانى ، أى التصوف الممتزج بالفكر الفلسفى ، وقل أن نجد موضوعاً من الموضوعات التى كانت مثار جدل فى عصره دون أن يدلى فيها سنائى برأيه من وجهة نظر صوفية ؛ ومن ثم يثبت سنائى أن التصوف فى عهده لم يعد مسلكاً فرديًّا أو انعزاليًّا بقدرما هو فكر يستطيع أن يوجه كل العلوم ، بل يستطيع أن يتدخل فى أدق أمور الحياة .

والمنظومة حافلة أيضا بالحديث عن العقل الكلى والنفس الكلية ونظرية المعرفة والرسول والصحابة . وللشاعر عدة منظومات أخرى من أهمها طريق التحقيق وعشق نامه وعقل نامه ، وكلها تكرار لما تناوله فى الحديقة مع ميل إلى الاختصار . ولعل أهم منظوماته بعد الحديقة معراجه

«سير العباد إلى المعاد» ، وبرغم قصر المنظومة وهى «سبعمائة وسبعون بيتاً» – فإنها فى غاية الصعوبة ، وندين بفهمها إلى الشرح الذى كتبه عليها فخر الدين الرازى «م. ٦٠٦هـ» تحت عنوان «رسالة فى سير النفس العاقلة ، كما يعتبر سنائى أيضاً أول من أرسى دعائم الغزل الصوفى ، ومعظم مصطلحات الغزل الصوفى يرجع الفضل فى ابتكارها إليه .

ومن أهم من تتبعوا أثر سنائى : مؤيد الدين النسفى صاحب منظومتى «نسيم الصبا» و«بهلوان نامة» ومزج فيهما التصوف بالوعظ والأخلاق . وهناك شيخان عاصرا سنائى وإن لم يكن لهما تأثيره : الأول أحمد جامى الشهير بـ «زنده بيل» «م ٣٦٠هـ» وله ديوان كامل من الغزليات ؛ كما كتب بعض الرسائل نثراً منها «سراج السائرين» و «أنيس التائبين» و«مفتاح النجاة» و«بحار الحقيقة «وندين ببعض معلوماتنا عن هذا الشيخ إلى الكتاب الذى كتبه عنه فيما بعد مؤيد الدين البغدادى تحت عنوان «مقامات زنده بيل» . والشيخ الآخر هو عبد القادر الجيلانى «م . ٥٦١ هـ» مؤسس الطريقة القادرية ، ومعظم أعماله باللغة العربية ، كما نظم ديواناً من الغزليات باللغة الفارسية .

ومع كثرة عدد معاصرى سنائى من الصوفية فإن النصيب الأكبر من قوة التأثير كان لسنائى ، فلم يترك شاعر فارسى مهما كان اتجاهه تقليدسنائى ، ومن أهم من قلدوه خاقانى «م . ٥٩٥ هـ» فى منظومته تحفة العراقين ونظامى الكنجوى فى منظومته «مخزن الأسرار» .

٤ – ويعد فريد الدين العطار « المقتول على يد المغول سنة ٦٢٧ هـ » من أهم الشخصيات الأدبية الفارسية . ومن قائل إنه كان مريدا لمجد الدين البغدادى وركن الدين الأكاف ، وفى رأى آخر يقول : إنه كان من بين مريدى الشيخ نجم الدين كبرى الذى تتلمذ على يديه عدد كبير من أعلام الصوفية الفرس : منهم مجد الدين البغدادى نفسه ، وسعد الدين الحموى ، وسيف الدين الباخرزى ، وكمال الدين الخجندى ، ونجم الدين الرازى ، وبهاء الدين ولد « والد جلال الدين الرومى » ومن كثرة مريديه النابغين سمى بالشيخ « صانع الأولياء ! » :

بدأ فريد الدين حياته عطاراً كما يدل لقبه ، ثم خرج عن تجارته فى ظروف غامضة ، وسلك طريق التصوف ، وتتجلى عنده روح الدارس أكثر من روح الواجد أو الشاعر . وبالرغم من كثرة مؤلفاته التى قال بعض إنها بعدد سور القرآن ، وبالرغم من غزارة إنتاجه الذى وصلنا – فإن القليل منه بالفعل هو الجدير بالدراسة والبحث والتنويه . وأهم هذا القليل منظومتاه « منطق الطير » و« مصيبت نامه » .

وكان العطار مهتماً أشد الاهتمام بمراحل السلوك وجعلها سبعاً : الطلب أو البحث المستمر للوصول إلى العالم اللانهائى ، والعشق أو المحبة التى تقضى على كل ما هو سوى المحبوب ، والمعرفة أو إدراك سر الوحدة ، والاستغناء أو الخروج عن كلتا الدارين ، والتوحيد أو نفى كل ما عدا الحبيب ، والحيرة أو العجز أمام عظمة الخالق ، والفقر أو الفناء فى ذات المحبوب .

وفى منطق الطير تخيل العطار رحلة يقوم بها ثلاثون من الطيور للبحث عن العنقاء بإرشاد الهند ، وبعد أن تقطع الطيور «البشر» الأودية السبعة «مراحل السلوك» تجد أنفسها وهى تنظر إلى العنقاء « الحقيقة » وكأنها تنظر فى مرآة « وحدة الشهود » . أما « مصيبت نامة » فهى معراج يقطع فيه المريد بقيادة المرشد أربعين مرحلة تشمل كل مقامات الصوفية وأحوالهم وعوالم الملائكة والكواكب والأفلاك . وللعطار تذكرة أرخ فيها لاثنين وسبعين من أوائل الصوفية .

وكان روزبهان البقلى « م . . ٦٠٦ هـ » من معاصرى العطار وإن لم يحز شهرته . بالرغم من أنه كتبت فيه عدة رسائل جمعت كلها فى كتاب باسم « روزبهان نامه » ، وقد لقب هذا الشيخ بـ « شطاح فارس » لكثرة شطحاته ، ويعد من نتاج مدرسة الكازرونى الذى يعد بدوره امتداداً لمدرسة ابن خفيف شيخ مشايخ فارس .

ولعل قلة الحديث عن روزبهان فى إيران كان راجعاً إلى غموض فكره وتعبيره ؛ ومن ثم فمن العسير هنا أن نعرض لأفكار الشيخ ! وله كتب فى التفسير والتأويل منها لطائف البيان وعرائس البيان ، وأغلب تفاسيره حافلة بالشطح ، وله عدة رسائل صوفية منها « مشرب الأرواح » و« منطق الأسرار» و« العرفان فى شرح الإنسان» و« سلوة العاشقين» و« تحفة المحبين» ، وعند روزبهان تحتاج التيارات الوافدة إلى وقفة طويلة . وقد سافر الشيخ فى مطلع حياته إلى الإسكندرية ، وعاش فترة طويلة فى

مصر حتى لقب بالمصرى .

والملاحظ أن الأدب الصوفى الشعرى هو الذى حظى بأكبر قسط من اهتمام الباحثين ، وذلك بسبب اللمسة الجمالية التى يضفيها عليه الشعر ، وأغلب متصوفة الرسائل فى حاجة إلى دراسة ليس هنا بالطبع مجالها .

٥ – وهناك رواية تُرْوَى حول لقاء بين فريد الدين العطار وجلال الدين الرومى « م . ٦٧٢ هـ » على حين كان الأخير طفلا مهاجراً مع والده ، ولا أظن إلا أن الرواية من نسج خيال الرواة القدامى لربط قطبى الصوفية .

ويعد جلال الدين الرومى أعظم صوفية المشرق على الإطلاق ، وأعظم من تحدثوا عن وحدة الوجود فى جميع الأزمنة والعصور : بدأ فقيهاً جلس على بساط الفتوى فى قونية إحدى مدن آسيا الصغرى ، ولكن لقاءه مع شمس الدين التبريزى غير مجرى حياته ، فتتلمذ عليه ثلاث سنوات متتالية . ومن قائل إن الشيخ التبريزى كان أمياً إلا أنه كان يتمتع بنفوذ روحى طاغ ، وظل هذا الرأى سائداً حتى اكتشفت مخطوطة لكتاب من تأليف شمش الدين هو كتاب المقالات ، كما اكتشفت مخطوطة لكتاب آخر من تأليف والدجلال الدين هو « المعارف » وعلى ضوءيهما يمكن قراءة جلال الدين من جديد .

والواضح أن تأثير شمس الدين فى جلال الدين لم يكن علميًّا بقدر ما كان روحيًّا ، وأن عبقرية جلال الدين لم تتحقق لأنه أتى بالجديد

الذى لم يطرق فى ميدان التصوف ، بل لأنه عبر بوجد وذوبان وروعة شعرية يندر مثيلها .

وأعظم أشعاره لم ترد فى كتابه « المثنوى المعنوى » كما هو سائد ، بل إن هذا الكتاب نظم لعامة المريدين عندما طلبوا منه كتاباً تعليميًّا على منوال حديقة سنائى .

أما عمله الأعظم بالفعل فهو ديوان غزلياته الذى سماه باسم أستاذه « ديوان شمس الدين التبريزى » ، وهذا الديوان الذى يحتوى بين دفتيه على اثنين وستين ألف بيت يعد من أعظم ما ألف فى التصوف الإسلامى . ومن الممكن أن نجد فيه شاهداً على أى فكرة طرقها الصوفية فى أسلوب شعرى حافل بالوجد من الصعب على أى ترجمة مهما بلغت أن تحتفظ بروحه .

وإذا كان جلال الدين فى ديوان شمس قد حلق فى عنان السماء وطوى مراحل العالم السفلى والعالم العلوى وتحدث عن قدر الإنسان منذ كان فى العوالم العليا وقبل أن يكون نطفة ، ثم رجعته إلى منبته وأصله فإنه فى « المثنوى المعنوى » الذى يحتوى على ستة وعشرين ألفاً من الأبيات قد نزل بنا إلى الأرض ، وعايش الإنسان فى مِحَنه اليومية الصغيرة ، وصراعاته من أجل السمو ، ولمس الزوايا الخبيئة من نفسه ، ولم يترك وسيلة لم يتوسل بها من أجل أن يوصل أفكاره إلى مريديه المشغوفين ، فهو يتوسل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية وأشعار السابقين وحكايات

بالنسبة لشمس وجوده. وهذه المواجهة بين الخالق والمخلوق لا تعنى أن الإنسان عبارة عن ذرة لا قدر لها بل تعنى أن له إرادة وحرية وأنه مسئول عن أعماله فى هذا الوجود وما ينبغى ألا يجاهد عن طريق التصفية والتنقية والتجلية من أجل الوصول إلى الحق ، وفى هذا الأمر لابد من مرشد حتى لا يزل أو يشط أو يصاب بالعجب .

ومن الواضح أن هذه الحياة الدنيا سلسلة من الحيوات قطعها الإنسان قبل أن ينزل إلى الأرض ويقطعها بعد أن يصعد منها . وفى نظريات جلال الدين ما يوحى بنظرية النشوء والارتقاء الحديثة ، فقد تطور الإنسان فيها من جماد إلى نبات ثم إلى حيوان ثم إنسان وبعدها يتحول إلى روح فملاك ، ثم يدخل فيما لا يحده وهم . والإنسان أكرم المخلوقات نفخ فيه الله من روحه ، وخمر بيده طينته ، وأخذ منه عهد الوفاء منذ الأزل « يوم العهد أو الميثاق أو ألست » وكل هذا التكريم مسئوليات وضعت على كاهله فالأرض منفاه وغربته ، ويجب أن يعود إلى أصله ، وهو لا يزال يئن حنيناً واشتياقاً، وهذا الشوق وسيلة ومركب ودافع ، والروح كناى قطع من منبته وهو يئن حنيناً إلى هذا المنبت ، والإنسان الذى لا يدرك قدر روحه وعظمتها وسعتها ليس بإنسان بل جوال طين ، وحيوان فى حظيرة الدنيا . ومن هنا وبسبب هذه الوحدة الأساسية تتساوى الجنة والنار فى الحقيقة ، وينتهى الخلاف بين الأديان ، ولا يبقى خلاف بين الخير والشر فكلها خلافات نسبية ، وكل ما يأتى به الله خير، ومعلوم كيف

المشايخ فى روح إنسانية سامية تتضاءل إلى جوارها بعض الأعمال التى تعد من شوامخ الأعمال العالمية والتى كتبت فى عصر لاحق لعصره ،

وقد انصب اهتمام جلال الدين فى المثنوى على الإنسان فى نفاقه وتظاهره وريائه ، فى عجزه وفقره ، فى كبريائه وتساميه ، فى حيرته بين الأرض وما يشده إليها والسماء وما يربطه بها ، وذلك فى لغة جاهد بقدر إمكانه أن تخدم الهدف الذى من أجله كتب المنظومة ، كما استعمل جلال الدين بإتقان معجز فن الحكاية والمثال والأساطير ، وحكاياته فى المثنوى بحركتها وتطورها وحبكتها وحوارها لا تقل روعة وفنية عن القصص المعاصر .

كان جلال الدين يركز أكثر من أسلافه على ضرورة إفناء النفس ، وفى هذا المجال لم يكن هدفه القضاء على هوى النفس فحسب ، بل كان يرى أنه يجب أن تستهلك النفس الجزئية فى النفس الكلية ، وتفنى كما تستهلك القطرة فى البحر . والدنيا والموجودات كلها هى عين ذات الله لأنها كلها مثل جداول نبعت من منبع واحد وفى النهاية تصب فيه ، وأساس الوجود هو الله وبقية الموجودات ذات وجود ظلى فقط فى مواجهته ، ومن هنا تختلف عقيدة وحدة الوجود الإيرانية وبقية العقائد المشابهة ؛ فوجود الله تعالى لا يستهلك فى الكل ، وذاته الحية لا تفنى ، بل إن الوجود الكلى هو الذى يفنى فى ذات الله تعالى ، فليس لشىء سواه وجود واقعى ، ووجود الأشياء مرتبط بوجوده وهى بمثابة الظل

تطورت العقيدة الأخيرة إلى القول بإسقاط التكاليف عند بعضهم، وكيف فسرت بعض عقائد جلال الدين تفسيراً لم يدر له بخلد لأنه ما انفك يوصى مريديه باتباع السلوك الحسن والأخلاق القويمة .

وفى قونية بعد جلال الدين ازدهرت الطريقة المولوية ، واشتهرت بنوع خاص من الرقص . وكان جلال الدين يؤمن بقدرة الموسيقى على أن توصل ما لا يمكن الكلمة أن توصله ، وطالما تحدث فى شعره عن أن المقال هو آفة الحال وأن اللغة لا تستطيع التعبير عما يجول فى خاطره من معان ، وطالما شكا من الوزن والتفعيلات التى تضيق عليه الخناق وتمنعه من الانطلاق .

وليس الرقص المولوى رقصاً عادياً بل يعبر عن أفكار جلال الدين بشأن وحدة العوالم ، وهو رمز عن الحركات الدورية للأفلاك والكواكب وعن الروح الثملة بالعشق الإلهى .

ولم يضف خلفاء جلال الدين من شيوخ المولوية الكثير إلى فكره ، وكان معظم إنتاج الطريقة لمتطلبات بيئية باللغة التركية ، وظلت الطريقة قائمة حتى حلت بعد الانقلاب الكمالى . وظلت زاوية المولوية فى مصر بعد ذلك فترة من الزمن حتى انقطعت مواردها فأغلقت أبوابها .

٦ – وبعد جلال الدين انقسم التصوف إلى عدة شعب : فهناك التصوف الممتزج بالأخلاق ، وهناك كتب العرفان النظرية ، وكتب العرفان النظرية العملية المستندة على القصص والحكايات ، ثم المنظومات

العرفانية الرمزية التى صبت فى قالب الحكاية .

ويعد سعدى الشيرازى « م. ٦٩٠ هـ . » أشهر من مزجوا التصوف بالأخلاق : سافر فى صدر شبابه إلى بغداد وطلب العلم فى المدرسة النظامية ، وهناك كان مريداً لشهاب الدين السهروردى « م. ٦٣٢ هـ » ثم ساح فى أقطار العالم الإسلامى ، وعاد إلى شيراز بعد طول غيبة لكى يستقر ويواصل التأليف . وكتب « البستان » الذى يحتوى على أنظار أخلاقية كما يحتوى على باب فى العشق أدلى فيه سعدى بدلوه فى التصوف ، وكرر سعدى الفكرة القديمة القائلة بأن العشق المجازى يوصل إلى العشق الحقيقى ، وأن النفس التى لا تستطيع أن تعشق المخلوق لا تستطيع أن تعشق الخالق ، وكان هذا العشق أولى عند سعدى من رياء القاضى والمحتسب والفقيه ، وهى فكرة دق عليها حافظ كثيراً فيما بعد ، وكان سعدى يرى – بعد الهزة التى أحدثها الغزو المغولى أن بناء الإنسان على الأرض هو الخطوة الأولى التى يجب أن تتم قبل أن يبدأ علاقته بالسماء ، ومن ثم فإن أسلوبه عن العشق يختلف تماماً عن أساليب من سبقوه ؛ هو عنده عشق محسوب ومرسوم بدقة ، ومن هنا كان العشق فى كل من البستان و « كَلستان أى الروضة » باباً مين عدة أبواب ، وكان أغلب دفاع سعدى عن الدراويش لا عن التصوف .

والخلاصة أن تصوف سعدى كان نوعاً من التصوف الاجتماعى والعملى ، وعندما تحدث عن قيمة الإنسان على الأرض كان ذلك من

منطلق أخلاقى اجتماعى ، إلا أن سعدى عاد إلى موضوع العشق فى أخريات حياته فى غزلياته التى يطلق عليها اسم الخواتيم ، وهى تتميز بروح شفافة وتعبير عاطفى وإن لم يترك سعدى غرامه تماماً بإلقاء الحكمة والموعظة مما يقلل من القيمة العرفانية لهذه الغزليات ، وبالرغم من ذلك فإن خواتيم سعدى فى مستوى بعض غزليات شمس الدين التبريزى ، وتعد من المصادر الرئيسية لغزليات حافظ الشيرازى .

وبالرغم من تفاوت سعدى مع جلال الدين وخاصة فى ميدان العرفان فإنَّ تأثير سعدى كان أشد عمقاً ، وفتحت منظومتاه البستان والكَلستان عصراً جديداً من التقليد فى الأدب الفارسى الصوفى . وممن قلدوا البستان : نزارى القوهستانى « م. ٧٢١ هـ» فى دستور نامه ، وخواجو الكرمانى فى كمالنامه « م. ٧٤٤ هـ» ، وكاتبى ترشيزى « م. ٨٣٨ هـ» فى معظم منظوماته ، ومحمود أمير شيروانى فى «كيمياى قلوب» « م. ٨٩٢ هـ.» وهلالى الأسترابادى فى « صفات العاشقين» « م. ٩١٣ هـ» ورهائى « م. ٩٨٣ هـ» فى ذوق النعيم ، وعبدى « م. ٩٨٨ هـ» فى « بوستان خيال» . وممن قلدوا سعدى فى الكَلستان : عبد الرحمن الجامى « م. ٨٩٨ هـ» فى بهارستان ، وسائلى « م. ٩٢٤ هـ» . فى روضة الأحباب ، وقا آنى « م. ١٢٧٠ هـ» فى « بريشان» .

أما أهم الكتب العرفانية النظرية التى ظهرت بعد جلال الدين ،

وكان مؤلفوها ينظرون إليه إلى حد ما – فهى روضة الأنوار لخواجو الكرمانى ، وكَلشن أبرار لكاتبى ، وتحفة الأحرار وسبحة الأبرار لعبد الرحمن الجامى ، وخلد برين لوحشى البافقى « م ٩٩١ » ومركز الأدوار لفيضى الدكنى « م ١٠٠٤ هـ ، ومجمع الأبرار لعرفى الشيرازى « م ٩٩٩ هـ » .

أمّا أهم متون التصوف العملى التى ألفت بعد جلال الدين فهى : « عشا قنامة » و « اللمعات » لفخر الدين العراقى ، و « زاد المسافرين » و « كنز الرموز » لمير حسينى سعادت « م ٧١٨ هـ » و « كَلشن راز » لمحمود الشبسترى ، و « جام جم » لركن الدين أوحدى « م ٧٣٨ هـ » و « آنيس العارفين » لقاسم الأنوار « م ٨٣٧ هـ » وسلسلة الذهب لعبد الرحمن الجامى . ومن أشهر من تناولوا هذه الموضوعات ميرزا عبد القادر بيدل « م ١١٣٣ هـ . » ومن أهم منظوماته « محيط أعظم » و « طور معرفت » و « عرفان » .

ومن الملاحظ أنه منذ قيام الدولة الصفوية فى إيران « من أوائل القرن العاشر الهجرى » زاد الإنتاج الصوفى فى الهند ، وذلك لأن السلطات الصفوية دأبت على محاربة الصوفية ضمن إجراءاتها لقصر التيار الثقافى على نشر المذهب الشيعى .

أما المنظومات العرفانية الرمزية فأهم ما كتب فيها : مجمع البحرين لكاتبى ، وسلامان وأبسال للجامى ، وشمع وبروانة لأهلى الشيرازى ونان

وحلوا وشير وسكر لبهاء الدين العاملى «م ١٠٣٠ هـ.» . وهذا النوع من المنظومات لا يرقى إلى مستوى منظومات العرفان السابقة ، وكان ناظموه يتعسفون فى استخراج الرموز ، ولم يكن لدى معظمهم الشاعرية التى تمكنهم من نظم منظومات ذات قيمة إلى جوار أن إيمانهم بالتصوف والعرفان لم يكن إيماناً خالصاً ؛ ومن ثم فقدت كل منظوماتهم الروح والشكل على السواء .

٧ – لم يلبث التصوف بعد زوال الدولة الصفوية أن قام من سباته ليثبت أنه المسلك الفكرى الخاص بإيران ، وليكون هذه المرة مختلطاً بالفلسفة ، وذلك على يد عدد من المفكرين أهمهم على الإطلاق صدر الدين الشيرازى «ملا صدرا» . والواقع أن ملا صدرا يُعد أهم شخصية فى مدرسة قامت فى خلال القرنين الحادى عشر والثانى عشر الهجريين فى إحياء الفلسفة والحكمة ممتزجة – مع نوع من التناسق – مع العرفان وأصول الدين الإسلامى ، ويمكن أن يعتبر ميرداماد ومير فندرسكى والشيخ بهائى ومحسن فيض ومولانا عبد الرازق اللاهيجى والقاضى سعيد القمى من بين هذه المدرسة ، ومعظم مؤلفات ملا صدرا بالعربية وله بالفارسية «رسالة أصل» أى الأصول الثلاثة «وبعض الأشعار» .

والواقع أن الفكرة القائلة بأن الفلسفة بدأت على يد الكندى وانتهت على يد الغزالى لا تصدق على إيران إلى حد كبير ؛ فمنذ القرن السادس بدأت حكمة الإشراق على يد شيخ الإشراق مختلطة بالعرفان ، ولم تلبث

الفلسفة المشائية أن امتزجت من ناحية بالحكمة الإشراقية ، ومن ناحية أخرى بالعرفان الإيرانى . وقام عارفون من أمثال : سيد حيدر الآملى ورجب برسى وابن تركة الأصفهانى وابن أبى جمهور الأحسائى بنوع من التلفيق بين الشرع والفلسفة والعرفان ، وأدخلوا العرفان إلى محيط الدراسات الشيعية ؛ ومن ثم فإن عرفان ملا صدرا كان يحتوى على عدة عناصر من أهمها حكمة الإشراق، وعرفان ابن عربى والروايات الشيعية التى رويت عن آل البيت ، والتى كانت تعد فى المصادر الشيعية المنابع الحقيقية للفلسفة الإسلامية ؛ ومن ثم يعد ملا صدرا هو الذى قام برأب الصدع الذى شقه الإمام الغزالى بين التصوف والفلسفة ، ومزجهما معاً مرة أخرى ، وبين أن لا خلاف بينهما : ومن هنا تتجلى قيمة ملاصدرا فى مزج الشرع والفلسفة والمنطق والعرفان معاً .

وقام تلاميذه بجهود فى مزج الشريعة والمنطق والعرفان معاً ، بل قام بعضهم مثل القاضى سعيد القمى وآقا على زنوزى بجهود من أجل تناسق بين الشرع والعقل .

وقام آخرون من أمثال محمد بيد آبادى وآقا محمد رضا قمشه بجهود لمزج العقل والعرفان . ويدل هذا على أن أرض العرفان قد صارت راسخة فى إيران بحيث أصبح الشغل الشاغل للعلماء على جميع اتجاهاتهم أن يدللوا على أن العرفان لا يعارض البحث فى الماديات من ناحية . ولا يعارض العقل من ناحية أخرى .

٨ – وليس بين يدى عن العرفان الحديث فى إيران من معلومات إلا عن مدرستين : الأولى الطائفة « النعمت اللهية » نسبة إلى مؤسسها شاه نعمت الله ولى « م. ٨٣٤هـ » وهى مدرسة من التصوف التقليدى لاتزال تدور فى فلك أفكار مؤسسها ، وتهتم بالأذكار والأوراد والاحتفالات وما إلى ذلك .

أما المدرسة الأخرى فهى المدرسة الأويسية أو مدرسة « آل عنقا » وكان لى حظ معايشتها ودراستها عن قرب . وهى مدرسة جمعت كل عناصر العرفان الإيرانى ولشيخها الحالى « محمد صادق عنقا شاه مقصود » « ولد ١٩١٦م » اهتمامات علمية ويعطى الكيمياء الجابرية اهتماماً خاصاً ، ونظرة واحدة إلى مؤلفات الشيخ تدل على أن جميع روافد العرفان الإيرانى قديمها وحديثها قد صبت فى هذه المدرسة . كتب الشيخ كتابه « الجوانب الغامضة للحياة » ردًّا على عدة أسئلة من الأستاذ كريزل أستاذ الطب فى جامعة شيكاجو ، ورئيس الجمعية العالمية للأبحاث التى يعد الأستاذ عنقا عضواً بارزا فيها ، وفى تعليق على هذا الكتاب يقول الباحث اليابانى يوشى ميشى يندا : إن الموضوعات التى تحدث فيها الأستاذ عنقا تشمل العرفان والأدب الفارسى والعلوم العملية والأحياء والكيمياء العضوية والطاقة والعناصر والطبيعة وعلم النفس والعلوم الروحية والفلسفة وغير ذلك ؛ كما قدم الأستاذ براون تلميذ راسل وأستاذ الفلسفة فى جامعات أمريكا لبعض رسائل الشيخ ، وبيّن مدى أصالتها وانتسابها

الكلى لمدرسة العرفان الإيرانى .

وكذلك تحتوى رسالة الشيخ «معالم الفكر» على أنظار أخلاقية استنبطها من مجتمعنا المعاصر ، وقدم مقترحاته لعلاجها .

« وقد ترجم كاتب هذه السطور بالاشتراك مع الزميل السباعى محمد بعض أعمال الشيخ إلى اللغة العربية تحت عنوان «من الفكر الصوفى الإيرانى المعاصر» وتحتوى على معالم الفكر ونداء الحقيقة ورسالة القلب ونيروان مع مقدمة عن المدرسة الأويسية فى إيران .

وإلى جوار كل هذا — قدم مولانا شاه مقصود دراسات عن الفكر العرفانى فى كتابه «جنته : جعبة الدرويش» ، كما نظم بعض الأعمال الشعرية العرفانية التى تنتسب إلى مدرسة العرفان الإيرانى انتساباً كاملاً مع إضافة لمسة عصرية ، ومنظومته «حماسة حيات : ملحمة الحياة» تتناول إلى جوار معانيها العرفانية بعض جوانب الكيمياء والطبيعة الحديثة وخواص المعادن .

والواقع أن الميدان الرئيسى الذى يرى مولانا شاه مقصود أنه يجب أن يكون المجال الحقيقى لاهتمام العرفان هو تقديم الإسلام إلى العالم المتعطش للروحانيات والذى بَعُد العهد بينه وبين الدين ، ولم يعد الدين مطروحاً فيه كحل سليم لكثير من المشكلات .

وهو يرى أن تقديم الإسلام فى صورة متكاملة لن يتم اللهم إلا إذا جاهد العرفاء والمخلصون فى تخليص الإسلام من الشوائب التى علقت به

بعد قرون الاستعمار البغيض وسيطرة أرباب الأديان الأخرى ، تلك السيطرة التى أدت إلى طمس صورة الإسلام الحقيقية ، ويرى أن هذه الصورة الحقيقية للإسلام إن ظهرت – فستنعدم الفروق المفتعلة بين المذاهب ؛ فدين الوحدانية لا مذاهب فيه فى الأصل !

وإذا ظهر الإسلام بصورته الحقيقية – فلن يبدو العرفان كنِحلة أو مذهب أو مسلك ، بل سيبدو إسلاماً حقيقيًّا ومطلوباً وفى متناول الأيدى .

ويرى مولانا شاه مقصود أنه لكى يؤدى العرفان هذه الرسالة ، يجب أن يتخلص أيضاً من الشوائب ، وعندئذ يتجلى فى صورته الحقيقية المقنعة .

وليس من المناسب فى العصر الحديث أن يقتصر دور العرفان – وهو مشتق من المعرفة – على الأذكار والأوراد وكثير من الخزعبلات التى لحقت به فى عصور الضعف . ولأن العرفان هو المعرفة ، يجب أن يلم العارف بمعارف عصره إلماماً كافياً ؛ لأنه ليس من المناسب أن يتوصل للمعرفة بوسائل كانت صالحة فى عصور سابقة ، فعلى السالك أن يكون ابن عصره تماماً ، وإلا تعرض للهزل والسخرية فى هذا العصر الذى تكاملت فيه أسلحة المادة تكاملاً تاماً ، إذْ لكل عصر عرفانه والحقيقة واحدة ، ولكن ليس جزافاً ما قيل : من أن الطرق إليها بعدد أنفاس بنى آدم !

وكما أن رسالة الإسلام عالمية– يرى مولانا شاه مقصود– أن رسالة العرفان هى الأخرى عالمية ، وهو فى كتاباته الأخيرة– وخاصة الرسائل الأربع– يتوجه بحديثه إلى المسلم وغير المسلم على السواء :

إلى المسلم ؛ حتى يعلم أسرار العبادة ، ويعلم أن العبادة القائمة على العادة ليست عبادة بل عادة .

وإلى غير المسلم ، ليبين له أن الإسلام فى أدق حركات عباداته– ظاهرها وباطنها– دين إلهى من لدن حكيم خبير ، وأنه نجاة البشرية !

وفى «رسالة الصلاة» : يبن مولانا شاه مقصود أن هذا الركن من أركان الإسلام يحتوى فى ثناياه ظاهراً وباطناً على المعنى الحقيقى للعبادة ، وأن حركات الجوارح فى الصلاة التى يؤديها المسلم على سبيل العادة تحتوى على التعبير عن توحيد الخالق الواحد ، وهذه الجوارح تنطق بالشهادة ، فتكون الصلاة تناسقاً رائعاً يبن حركات الجوارح والإقرار باللسان والإقرار بالقلب ، ومن ثم اعتبرت الصلاة معراجاً ، وهى أكمل العبادات ، وأتم الأذكار ، وتعتبر فى حد ذاتها دليلاً على أنها نزلت من لدن حكيم خبير .

ويرى مولانا شاه مقصود أنه من الممكن للعرفان أن يقوم بدوره العالمى على شريطة أن يكون عرفاناً عصرياً . وفى زاويته يوجد المعمل إلى جوار المكتبة ، وهو يصر على تسمية الطريقة بالمكتب : أى المدرسة ؛ وإلى جوار ليالى الذكر– ، أيضاً ليالى البحث والمناقشة . وقل من أتباع الطريقة من لا يلم بلغة أجنبية ، كل ذلك مع محافظة على التراث العرفانى من

سماع ومن أصول للعلاقة التى يجب أن تراعى بين الشيخ ومريديه ؟

هذا بالرغم من أن أصول الأويسية ترى أن الإنسان كما يولد وحيداً ويحيا فى الحقيقة وحيداً ويموت وحيداً ويحشر وحيداً- عليه أن يسلك الطريق وحيداً !

كما ترى أن أسلوب الآخرين- وإن كان قد نفع الآخرين فى السلوك- ربما لا يصح أسلوباً لكل إنسان ، فالعلاج الذى ينفع مريضاً قد يقتل مريضاً آخر ؛ ومن ثم فإن دور المرشد هنا «أو المعلم» لا يتجاوز الكليات ، وليس له أن يتدخل فى دقائق السلوك عند المريد أو «المتعلم» ؛ ومن هنا يرى الأخير أنه مسئول مسئولية كاملة ، هذه المسئولية التى تشحذ خاطره ، وإن كان المرشد هنا لا يزال يحتفظ بدوره القديم والخالد : أى استشراف المخاطر التى قد يقع فيها السالك ، ولا يقتصر الدور فى المدرسة الأويسية على هذا ، بل يتجاوزه إلى تربية كاملة عن طريق محاضرات ودروس يلقيها الشيخ فى فروع المعرفة البشرية كافة قديمها وحديثها .

وكل التراث السابق- فى رأى لمولانا صادق عنقا- يجب أن يعتبر مقدمة ، ومن هذا التراث يستطيع السالك أن ينطلق إلى آفاق أرحب عن طريق مطالعة باطنة ، الكتاب الصامت الناطق ، ولا يتم هذا عن طريق تعذيب الجسد كما قال السابقون ؛ فكل هذا من فضول القول والعمل . وليس لتعذيب الجسد أى دور فى الكشف عن الحقيقة ، بل إن هذا

الكشف موكول إلى التمركز واكتشاف الشخصية الإنسانية الثابتة أو الهوية التى هى باقية على حالها بالرغم من أن الإنسان يتغير– طبقاً لتغير خلاياه– مرات كثيرة طوال عمره ، ولو لم تكن هذه الشخصية خالدة ما تقبلت التعامل مع الخالد !

ويستطيع السالك أيضاً أن يكون فرداً بالمعنى الصوفى– وهو وسط المجموع– وذلك دون حاجة إلى شارة أو خرقة أو عزلة ، فكل هذه مظاهر ، والسير الصوفى باطنى فى المقام الأول .

وبعد ، فهذه قطرة من محيط الشيخ ؛ لأنه لا يزال– أمد الله فى عمره– معطاء خصباً ، ومازالت الخانقاه فى الكرج بالقرب من طهران تعد واحة فينانة فى هجير الحياة المزعج ، وتضم فى اجتماعاتها نخبة من خيرة مثقفى إيران ، وتقدم دروساً تحت إشراف شيخها فى المعارف كافة ، فتعبر عن تلاحم الروح والمادة أبلغ تعبير ، ويكثر أتباعها يوماً بعد يوم ، لتثبت أن أرض إيران مهد العرفان – مازالت قادرة على البذل والعطاء !

٩ – بقى لنا فى هذا العرض التاريخى للعرفان فى إيران لأهم مناهجه ومدارسه– أن نطرح هذا السؤال : هل بقى للتصوف أو العرفان دور يؤديه فى عصرنا الحالى ؟

يجيب عن هذا السؤال الباحث الإيرانى المعاصر «سيد حسين نصر» فيقول :

إن الغرض من هذا السؤال هو أن العرفان بصفته فلسفة حدسية

وذوقية– لم يعد صالحاً لزماننا الذى يقدس العقل ويمجد المادة ، إلا أن العرفان الإيرانى فى امتزاجه بالفلسفة لم يلغ دور العقل إلغاء تاماً ، بل كان يرى أن الإنسان مع وجود العقل والاستدلال يمكن أن يتصل باللامتناهى ، بل إن بعض العارفين مثل ابن عربى والسهروردى وملا صدرا– لم ينفوا دور العقل تماماً فى الطريق ، وذلك لأن الوصول إلى مراتب العقل الجزئى يوصل إلى مراتب العقل الكلى والعقل القدسى ، فالعقل هنا سلاح ذوحدين قد يوصل ، وقد يحجب .

ويرى الدكتور (نصر) أن العرفان بما يحتوى عليه من شمول قد يستطيع أن يكون هو الإجابة عن كثير من مشكلات العصر؛ لأن الإنسان فى نظر العرفان واقعية أرضية ، وواقعية سماوية فى الوقت نفسه ، وهذا ما لم تستطع أشد الفلسفات الغربية شمولاً أن تتوصل إليه ! اللهم إلا بعض الفلسفات الألمانية المتأثرة بالفلسفات الشرقية فى العصور الوسطى والتى اندثرت ؛ ومن ثم حدث الانفصام :

فإما أن يختار الإنسان الجانب المادى الصرف .

وإما أن يختار الجانب الروحى ؛ لكنه إذا اختار الجانب الأخير فإنما يختاره على أساس عاطفى فحسب . .

وأكثر الفلسفات الأوربية بحثاً فى الروحانيات لم تستطع أن تعطى جواباً لكثير من المشكلات التى تناولتها من أمثال الحياة والموت والخوف ، فى حين أن العرفان الإسلامى قدم الأجوبة عن هذه الأسئلة دون أن

ينقص من قدر العقل والاستدلال !

والمسلم يستطيع أن يجد فى العرفان جميع الأجوبة عن المشكلات التى تعن له فى حياته اليومية ، ومهما اعتنق من مذاهب فلن يُعذر على جهله بتراثه .

وحين يواجه الغربى فلسمات تقول – إن الحقيقة ليست قابلة للتعريف ، وإنه ليست خارج ما يمكن أن يُكتشف فى المعامل حقيقة ما ، وحينما يواجه فلسفات لا توافق على الإطلاق أية مدرسة تعتمد على العقل والاستدلال ، وحينما يرى أنه حدد جسدياً بما يمكن أن تكشف عنه مباضع الجراحين ، ونفسيًّا بمرحلة معينة من حياته لا تستطيع مدارس التحليل النفسى أن تتجاوزها حينما يرى أنه حدد إلى هذا القدر – يستطيع أن يرى فى مدرسة العرفان الإسلامى السبيل إلى النجاة :

فمن ناحية : لا وجود فى الفكر الإسلامى لتناقض ما بين مقتضيات العلم التطبيقى أو المادة ومقتضيات الدين أو الروح ؛ فقد استطاع الإسلام ما يقرب من ثمانمائة أو تسعمائة سنة أن يكون المركز العلمى للعالم ! وقد كان علماء الكيمياء والطبيعة والطب المسلمون لا يحسون بأية غربة عن الدين ، وكثير من العارفين استطاعوا أن يجمعوا بين علم السلوك والعلوم التجريبية ، فعلموا معنى الموت والحياة واللامتناهى وواقعية الإنسان فى هذه الأكوان ، وفى الوقت نفسه كتبوا رسائل فى الطبيعة والكيمياء والطب ، وحققوا هذا التناسق بين كون الإنسان يعيش فى عالم المادة ،

وبين صيرورته إلى عالم أكثر رحابة وحتمية هذه الصيرورة ، وهذا ما لم تستطع الفلسفات الأوربية أن تصل إليه بالفعل !

أما المشكلة (الثانية) التى يستطيع العرفان أن يقدم لها حلا ، فهى افتقار الفلسفات الأوربية إلى تصور كلى للكون ومركز الإنسان فيه ، وهذا ما أدى إلى انقسام هذه الفلسفات إلى مادية ومثالية ، فى حين أننا لا نستطيع أن نسلك فلاسفة العرفان فى أى من الطرفين ؛ لأن الإنسان فى نظر العرفان مرحلة من مراحل الوجود الكلى ، والروح فى نظر العرفان أعلى من النفس التى جعلتها علوم النفس الحديثة قصارى همتها ، والتصور المرحلى للأكوان عند العارفين يجعل الإنسان صاحب رسالة ليس فى هذه الحياة الأرضية فحسب ، بل بعد مغادرتها أيضاً ، وهذا يحل كثيراً من المشكلات التى تعن للإنسان باعتباره كائناً محدوداً بحياته على الأرض .

والإنسان المعاصر يتوسل بوسائل كثيرة للخروج من هذه المحدودية المفترضة والتغلب عليها ، وذلك عن طريق الأفيون والمخدرات وحبوب الهلوسة وما إلى ذلك !

ومشكلة المحدودية حلها العرفان الإسلامى من جذورها بوسائل أكثر نظافة وأمناً ، وهدفه هو أن ينسى الإنسان وجوده المحدود ، وأن يكون فى سعى ومجاهدة من أجل الحصول على هدف أسمى لوجوده ، وإن كانت بعض المذاهب ترى أن الإنسان يستطيع أن يصل إلى جنته وهو على الأرض ، فحتى إن تحقق هذا– وهو ما لم يثبت بعد بدء التجربة

الشيوعية بستين عاماً – فهل يمكن أن يقاس باللذة التى يمكن أنْ تعطيها مجاهدة فى سبيل المطلق ؟

وليس أدل على حاجة العالم المعاصر إلى العرفان من هذا التعطش الذى فى العالم الغربى الآن للعرفان والتصوف وإن كان تعطشاً مصحوباً بنوع من الفوضى وعدم الانضباط !

والعرفان الذى يجد رواجاً فى العالم الغربى الآن نوع من العرفان الكاذب يروجه قوم لم يسيروا خطوة واحدة فى سبيل العرفان الصحيح ؛ ومن هنا يستطيع العرفان الإسلامى أن يأخذ بالزمام ؛ لأنه – وقد نشأ فى أحضان الإسلام – أقرب إلى طبيعة الغربيين ، ولأنه نشأ فى بيئات لم تنكر دور العقل ، ولأنه يستطيع أن يمارس فى الحياة العادية ولا حاجة فيه إلى نبذ المدنية أو العودة إلى الطبيعة أو رفض مظاهر الحضارة وما إلى ذلك من الدعاوى التى تروج العرفان البوذى أو الجوكى أو ما إلى ذلك من النحل .

ولو تم عرض العرفان الإسلامى عرضاً جيداً ، وترجمت روائعه ، وجُليت جوانبه – لاستطاع أن يربى فى أحضانه فلسفة علمية جديدة تحتاج إليها العلوم العملية الآن احتياجاً شديداً ، ولتوحدت العلوم فى رؤية أكثر رحابة ، ولأمكن استغلال هذه العلوم فى سبيل مصلحة البشرية ورفاهيتها ، بدلاً من أن تكون سبباً فى شقاء البشرية وتدميرها !

ثالثاً : لغة العرفان

١ - طُرحت مشكلة اللغة التى يمكن أن تعبر عن عوالم العارف أو الصوفى منذ نشأة التصوف الفارسى . ومن الممكن أن نجد لهذه المشكلة أصولاً عند صوفية العرب قبل ظهور العرفان :

فمن قائل : مَنْ أسّس بنيانه على بيان استغنى فيما بينه وبين ربه عن اللسان

ومن قائل : من عرف الله كلَّ لسانه ، وكانت الفجوة بين عالم الصوفى واللغة التى يعبر بها عن هذا العالم تزداد كلما زاد الإنتاج العرفانى باللغة الفارسية ، ومن ثم شاعت عنهم جميعاً عبارة : « آفة الحال المقال ! » .

وعند سنائى أول شعراء العرفان العظام اتخذت هذه المشكلة حيزاً كبيراً : فهو دائماً يردد : « هناك معان كثيرة فى قلبى لا يستوعبها بيانى » أو يقول : « إننى أفكر فيما لا أستطيع قوله ! » ، بل بلغ الأمر بهذا الشاعر الذى كتب كثيراً من مطولات الشعر العرفانى أن يعتبر « الحديث والكلام » أيًّا كان من قبيل « الهذر والفضول ! » وظلت هذه الفكرة سائدة حتى إن الشاعر المبدع المكثار جلال الدين الرومى يقول : « ماذا

يكون العشق ؟ إنه بحر العدم ! لقد حطم العقل هنا القدم ، وليتنى أملك اللسان الذى أستطيع به أن أكشف الحجب عن الموجودات ، وكل ما تقوله – اعلم أنك فى اللحظة نفسها قد حجبته بحجاب آخر ! إن آفة الإدراك هو ذلك المقال ، وغسل الدم بالدم أمر شديد المحال »

ويبلغ الأمر بأحد مريدى شمس الدين التبريزى أن يسأله : « ماذا أفعل ؟ إن مجال العبارة ضيق ، واللغة محدودة ! وكل هذه المجاهدات من أجل أن يتخلص الناس من اللغة ! » ويجيب الشيخ : « إذا كان مجال اللغة ضيقاً فإن مجال المعنى واسع ! اترك اللغة إلى المعنى ! » .

وليس الأمر كذلك إلا لأن اللغة هى لغة العقل التى يمكن أن تعبر عن العالم الذى يدركه العقل ، أما العشق فهو فى حاجة إلى لغة أخرى وإلى بيان آخر ، اللغة يمكن أن تعبر عن العالم المحدود ، أما العالم اللامحدود فلغته الإشارة أو الرمز ، وياحبذا لو لزم العارف الصمت !

ومن هنا تنبثق الفكرة القائلة : إن العشق أو العرفان ليس أمراً بالتعلم « حينما يحل ألم العشق لا يستطيع أبو حنيفة أو الشافعى التدريس » وامح الأوراق إذا كنت رفيقاً لنا فى الدرس ، فإن علم العشق ليس فى دفتر ! وعن هذا الأمر لا تتأتى عبارة فى هذا العالم ؛ لأنه أمر خفى خفى ، وما بال القرآن إذن وهو لسان القوم ؟ الجواب : له سبعة أبطن كل باطن أعمق من الباطن الذى يسبقه ، وكلما تقدم السالك فى الطريق كشف له

القرآن عن بواطنه ، وليس على العارف أن يقنع بصورة القرآن : أى حروفه !

وشاع عند صوفية الفرس خاصة فى العصور الأخيرة نوع من السخرية من أولئك الذين يقنعون بظاهر الكلام ، ويصرفون هممهم على نَحْوِه وصرفه ، وفى هذا المجال نالت إحدى حكايات مثنوى جلال الدين الرومى شهرة خاصة وهى :

« جلس ملاح مع نحوى فى زورق ، فاتجه النحوى إلى الملاح قائلاً : هل قرأت شيئاً من النحو؟ قال الملاح : لا ؛ فقال النحوى : إذن نصف عمرك ضاع هدراً ! وبعد قليل لعبت الريح بالزورق ، وألقت به فى دوامة ، فاتجه الملاح إلى النحوى قائلاً : هل تعلمت شيئاً من السباحة ؟ فأجاب النحوى وهو يرتعد : لا ؛ فرد الملاح : إذن كل عمرك ضاع هدراً !

وتتخذ مشكلة اللغة الصالحة للعرفان شكلاً حاداً عند الفرس ؛ فإن القرون الطويلة التى عاشها الفرس يكتبون باللغة العربية واعتبار هذه اللغة لغةً للمثقفين فى مقابل اللغة الفارسية التى هى لغة العوام – عقدت مشكلة التعبير أكثر عند صوفية الفرس :

فمن ناحية يريد الشاعر الصوفى أن يكتب فى لغته ، ومن ناحية أخرى يحس أن المضامين أعلى من فهم العامة الذين يفهمون هذه اللغة ؛ ومن هنا نستطيع أن نفهم : لماذا سمى المثنوى بالقرآن البهلوى أى القرآن

الفارسى ؛ لأنه استطاع أن يسد هذه الفجوة على حين تعرض سنائى للوم ؛ لأنه يكتب بفارسية ذات مضامين عربية .

كان الشاعر الفارسى الصوفى – حلا لهذه المشكلة – يلجأ إلى الحكاية لتفسير بعض ما غمض من معانيه ؛ ومن هنا كونت الحكاية نسبة كبيرة من التراث الصوفى .

والحكاية هنا محاولة لوضع الفكرة المجردة فى إطار تطبيقى ، وقام كثير من الحكايات برحلة فكرية عبر كثير من الكتب بحسب موضوعاتها : بمعنى أن الحكاية الواحدة قد تقدم تفسيراً لفكرة سياسية أو أخلاقية ، ثم يتناولها الشاعر الصوفى لتقريب فكرته العرفانية .

وكانت هذه الحكايات مجالاً عظيماً من خلاله يقدم الشاعر الصوفى تصوره الكلى عن الحياة والعالم ، وقد يتناول الحكاية اليسيرة فيلبسها من المعانى والرموز ما قد يبتعد بها عن أصولها تماماً ؛ ومن ثم فإن سير الأنبياء والأحداث التاريخية وسير الأولياء – قد تُنوولت من وجهة نظر جديدة ؛ لتخدم الفكرة التى يتناولها الشاعر الصوفى ، وحفلت كتب العرفان الفارسى بتناول جديد لمعظم التراث الإسلامى ؛ كما أدت دوراً هاماً فى حفظ كثير من التراث الشعبى الذى كان من الممكن أن يضيع لو لم يجد فيه الشاعر الصوفى ما يخدم فكرته .

ولم يلبث العرفان الفارسى على مر الأزمنة والعصور – ومع تزايد الإنتاج باللغة الفارسية والبعد عن التأثير العربى – أن كوّن معجمه الخاص

به ، ووضع رموزه التى ما لبثت تتكرر حتى باتت مفهومة تماماً .

وكان هذا المعجم مدعاة لكثير من سوء الفهم والتحامل الذى تعرض له العرفان الفارسى : وذلك لأن العالم الذى اشتق منه عارفو الفرس مصطلحاتهم كان غريباً عن العالم الذى يدورون فى فلكه بالفعل . ولما كان أغلب استعمال هذه المصطلحات فى « الغزل الصوفى » ، ولما كان أول من استحدثه — وهو سنائى — واقعاً تحت تأثير من سبقه من الشعراء — فإنه حينما أراد أن يعبر عن عالمه الخاص وهو العشق الصوفى لم يجد أمامه إلا تعبيرات أولئك الذين كانوا يعبرون عن العشق الأرضى أو المجازى بالتعبير الصوفى ؛ ومن ثم التقينا لأول مرة بتعبيرات مثل الخَرابات أى الحانات وتعنى إفناء الصفات البشرية وتخريبها ، والساقى ويعنى المرشد ، والصنم ويعنى المحبوب ، والخمر وتعنى الفيض الإلهى وغير ذلك !

وكان لشيوع المسلك « القلندرى » وهو أحد فروع الملامتية تأثير خاص فى شيوع استعمال هذه المصطلحات التى اشتقت من مصطلحات الديانة الزردشتية والديانة المسيحية ، ولم يخل ديوان شاعر فارسى بعد سنائى من غزليات سميت بالقلندريات ؛ لأنها تحتوى على هذه المعانى والمصطلحات ، وهى تكوِّن الكثرة الغالبة من ديوان حافظ الشيرازى إذا سلمنا بأنه صوفى ، والثابت أن شعراء كثيرين من أمثال فخر الدين العراقى وخسرو الدهلوى كانوا ينحون هذا المنحى .

ويحتاج هذا المنحى إلى وقفة خاصة عند جلال الدين الرومى ؛ فكثيراً ما عبر الرومى فى أشعاره عن ضيقه بما يمليه عليه التزام قواعد الشعر من اهتمام بالقوافى والأوزان ، يقول :

« إننى أفكر فى القافية لكن حبيبى يقول لى : لا تفكر فى شىء سواى ! » ؛ ويقول :

« مفتعلن مفتعلن مفتعلن قتلتنى ! » .

ولم يلبث هذا الضيق أن أثر فى اختياره للألفاظ نفسها ؛ فلم تكن جزالة اللفظ تعنى عنده شيئاً ، بل كان كل اهتمامه منصبًّا على اختيار اللفظ «أو اشتقاقه» الذى يفجأ القارئ ، ويحدث فيه ما يشبه الهزة الكهربية !

وقد جاهد الرومى فى اشتقاق ألفاظ جديدة فى اللغة الفارسية يضيق المجال عن ذكرها ، واستعمل الأصوات فى غزليات تكاد تكون غير مفهومة ، وينسبها بعضهم إلى السيريالية قبل أن تظهر السيريالية فى الأفق بقرون ! وتبين إلى أى مدى كان هذا الشاعر الفذ مؤرقاً من مشكلة التعبير عن عالم غير أرضى فى لغة أرضية !

وقد فسر البعض المسلك القلندرى سواء فى معانيه « التى يمكن أن تعتبر هجوماً ظاهراً على التصوف» أو فى ألفاظه « وهى غير إسلامية تماماً – بأنه ثورة على التصوف التقليدى الذى يحفل بالمصطلحات العربية ، ويحافظ على ظاهر النصوص .

ولعل حافظاً الشيرازى هو أشهر الشعراء الفرس استعمالاً لهذه المصطلحات والرموز ، وهذه المبالغة جعلت بعض الباحثين يستبعدون حافظاً من دائرة شعراء العرفان . وعند حافظ مبالغة مفرطة فى اشتقاق ألفاظ جديدة فى هذا المجال ، وتكثر عنده معانٍ من قبيل : « تلويث السجادة بالخمر» و« بيع الخرقة فى سوق الخمارين » ، و« إن الخرقة لا تساوى كأس خمر» ، و« مخاطبة الساقى والشيخ المجوسى » ولتَرد الخرابات ، وتفضيل صحبة اللهو « رندان » على الصوفية المرائين ، وغير ذلك مما جر عليه عداوة فقهاء زمانه ، وكأن حافظاً أراد أن يتخذ موقفاً من الصوفية التقليديين عن طريق اتخاذ موقف متطرف من « لغة التصوف التقليدى » ومزج حافظ بين مصطلحات القلندرية ومصطلحات التصوف التقليدى ، ليخرج بخليط طريف ظل خاصًّا به ، وعنده فحسب نستطيع أن نلتقى بتعبيرات من قبيل : قدس دن الخمر ، ومنزل طرب المحبة ، وبلاط الاستغناء وفجر الحشر والملل من أنفاس الملائكة وما إلى ذلك .

ويطول بنا المقام – والمجال جد ضيق – إذا تتبعنا هذه المصطلحات الخاصة بالعرفان الفارسى إلى زماننا الحالى ، فكلما تقدمنا فى عصور التاريخ وجدنا صوفية الفرس يبتعدون عن المصطلحات العربية ، ويضعون معجمهم الخاص بهم .

وتكمن صعوبة هذا المعجم فى أنه التزم بالكنايات والمجازات التى

كانت تستعمل فيها الألفاظ لا معانيها الظاهرة ، ومن هنا نفسر : لماذا كثرت الشروح على منظومات عدة من قبيل «گلشن راز» للشبستري ،

وعندما امتزج التصوف بالفلسفة استحدثت مصطلحات جديدة عند «ملا صدرا» و «ملا محمد هادي سبزواري» : فمصطلح الإجماع مثلا استخدم عند ملا صدرا بمعنى اتحاد القلب والجوارح في الشوق ؛ كما دخلت مصطلحات إسماعيلية مثل «الأيس والليس» و «الأدوار والأكوار» وما إلى ذلك .

ويطول بنا المقام هنا إذا ذكرنا الألفاظ الفارسية التي دخلت المعجم الصوفي بمعانٍ تبتعد تماماً عن معانيها الأصلية !

ولكي تتم فائدة هذا الكتاب المختصر أذكر هنا بعض هذه المصطلحات على سبيل المثال لا الحصر :

الكلمة	معناها الحرفي	معناها في المصطلح الصوفي
آب	ماء	المعرفة
آبروی	ماء الوجه	الإلهامات الغيبية
آب روان	الماء الجاري	البَسْط المستمر
آتشكده	معبد النار	عالم العشق
آشنائي	الألفة	التعلق بالله والغربة عن النفس

الكلمة	معناها الحرفى	معناها فى المصطلح الصوفى
آينه	المرآة	قلب الإنسان الكامل
أبر	السحاب	الحجاب
باده	الخمر	النصر الإلهى والعشق الكامل
باد صبا	نسيم الصبا	النفحات الرحمانية
باران	المطر	فيض الحق تعالى
باغ	البستان	العالم الروحانى
بت	الصنم	المعشوق
تاب زلف	ثنيات الجدائل	الأسرار الإلهية
جام	كأس	قلب العارف
جامه شوئى	غسل الملابس	طرح الصفات الذميمة
خال سياه	الخال الأسود	عالم الغيب
دريا	بحر	عالم الوجود
دير مغان	معبد المجوس	مجلس العارفين
زر	ذهب	الرياضة والمجاهدة
سبزى	الإخضرار	الكمال المطلق
سيمرغ	العنقاء	المطلق والإنسان الكامل
مرغ	الطائر	الروح
مستى	السكر	الحيرة والوله

إلى غير ذلك من المصطلحات التى استعملها متصوفة الفرس وعارفوهم بحيث لا يستطيع أن يفهم أعمالهم فهماً كاملاً إلا من وقف وقوفاً كاملاً على هذه الرموز.

وبعد – فهذه لمحة عن العرفان فى إيران أرجو أن تكون كافية ووافية ، وإن كان تم قصور فرجائى أن يكون مغفوراً ، وأن يُؤخذ ضيق المجال فى الاعتبار.

ومن الله التوفيق من قبل ومن بعد ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الأطهار ، وصحابته الأخيار ؛ وسلم تسليماً كثيراً .

د . إبراهيم الدسوقى شتا

أستاذ اللغات الشرقية المساعد

كلية آداب القاهرة

الكتاب القادم

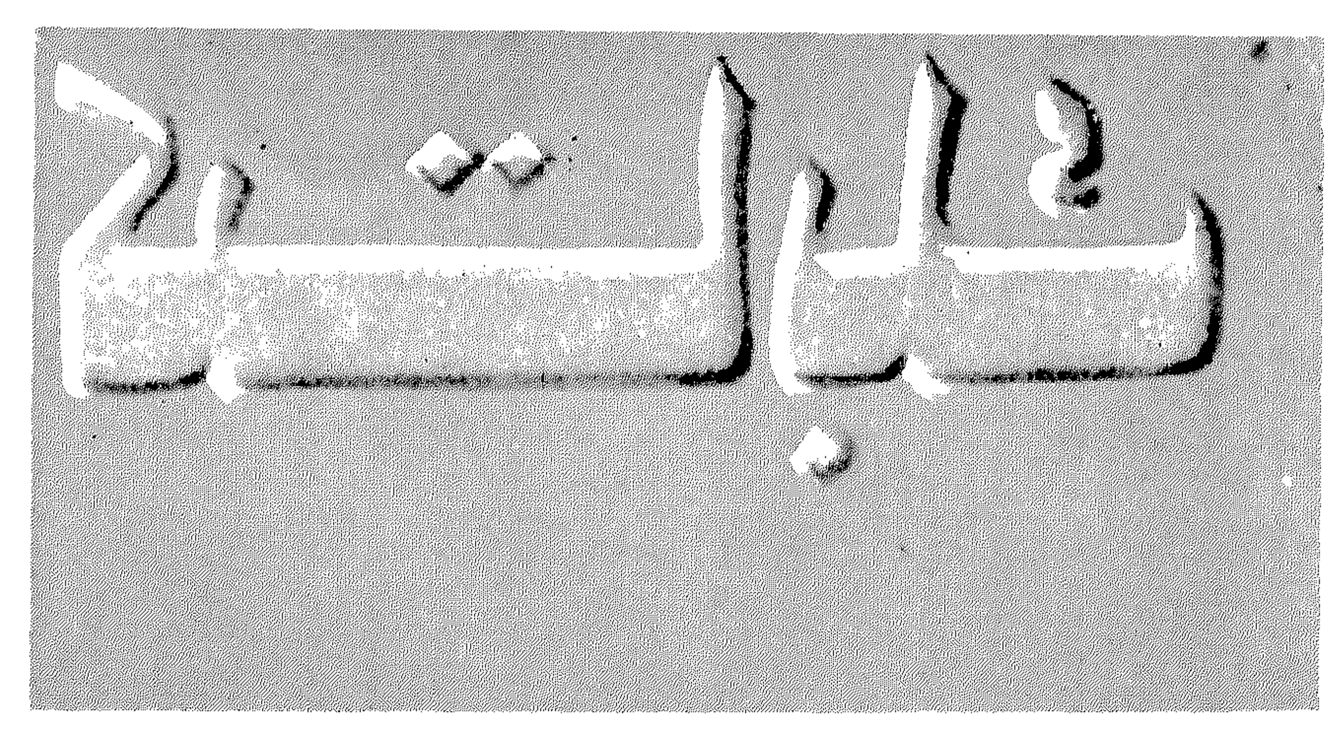
الرومانسية فى الأدب الفرنسى

د . أمال فريد

رقم الإيداع	١٩٧٨/٢٩٤٧
الترقيم الدولى	ISBN ٩٧٧ – ٢٤٧ – ٢٧٣ – ٢

٧٠/٧٨/ق

طبع بمطابع دار المعارف (ج. م. ع.)



هـذا الكتاب

يعد ميدان التصوف الإسلامى من أرحب الميادين التى تجلت فيها إسهامات الإيرانيين فى أروع صورها ، فقد ظل التأثير والتأثر بين الجانبين – الإسلامى والفارسى – سائداً طوال العصور فى صورة تبادل مستمر . وقامت العوامل السياسية والثقافات المحلية بدورها فى دعم هذا التبادل .

وهذا بحث يتناول فيه الباحث منابع التصوف عند الفرس . وأهم تيارات التصوف الفارسى ، وصلتها بالتصوف فى المناطق العربية متحدثاً عن مشاهير الصوفية ومناهجهم ونظراتهم .

